برہان

شمارہ ۱	صفر المظفر ۱۳۸۳ھ مطابق جولائی ۱۹۶۳ء	جلد ۵۱

فہرست مضامین

نظرات — سعید احمد اکبر آبادی — ۲

امام ترمذیؒ اور جامع صحیح خصوصیات وحقائق کی ایک جھلک — مولانا تقی الدین ندوی مظاہری (استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء) — ۵

خاص الفقہ : ایک دکھنی تعلیمی مثنوی ۔ مؤلفہ حاجی محمد رفیع فناحی — مرتبہ:۔ مولانا ابو النصر محمد خالدی صاحب — ۲۵

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول — جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی — ۴۹

ادبیات:۔

غزل — جناب آلم مظفر نگری — ۶۴

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

امسال جو کتابیں ندوۃ المصنفین کی طرف سے شائع ہوئی ہیں اُن میں ۲ وکتابیں بڑی اہم ہیں۔ ایک معارف الآثار از لفٹننٹ کرنل خواجہ عبد الرشید اور دوسری "اسلامی دنیا چوتھی صدی ہجری میں" از ڈاکٹر خورشید احمد فارق دلی یونیورسٹی، اوّل الذکر کتاب کا موضوع عراق کے آثارِ قدیمہ ہیں۔ چونکہ یہ خطہ ہلال کی شکل رکھتا ہے اور آثارِ قدیمہ کے اعتبار سے بڑا سرسبز ہے اس لئے اس کو انگریزی میں FESTILE CRESRENT کہتے ہیں اور ہمارے فاضل دوست نے اس کا نہایت حسین ترجمہ "ہلال خصیب" کیا ہے۔ قرآن مجید میں جن قدیم اقوام و ملل اور ان کے آثار و مآثر کا تذکرہ ہے وہ اکثر و بیشتر اسی خطہ سے تعلق رکھتی ہیں، فاضل مصنف نے یہاں ۱۹۴۲ء میں قیام کے زمانہ میں جب وہ کمیشن پر تھے اس خطہ کے تمام آثار کو بچشم خود دیکھا، انگریزی میں اور دوسری زبانوں میں اس خطہ کے متعلق جو کتابیں ہیں اُن کا بغور مطالعہ کیا اور پھر مولانا عبید اللہ سندھی رح کے فیضِ صحبت و تربیت سے قرآن مجید کے ساتھ شغف اور اُس کا ذوق جو پہلے سے ہی موجود تھا، ان سب چیزوں کا اثر یہ ہوا کہ ایک طرف اس کتاب میں خالص فنی مباحث پر اس قدر جامع، مدلل اور ناقدانہ گفتگو ہے کہ کتاب کی تصنیف کے زمانہ سے لیکر اب تک ان معلومات میں جو مزید اضافہ ہوا ہے وہ بھی سب فاضل مصنف کے پیشِ نظر رہا ہے اور بحث اس درجہ مبصرانہ ہے کہ ماہرینِ آثارِ قدیمہ اور مستشرقین کے بعض مسلمہ افکار و نظریات پر بھی مدلل تنقید ہو گئی ہے، اور دوسری جانب قرآن میں ان اقوام و ملل اور ان کے آثار کا تذکرہ جس غرض

ومقصد کے لئے کیا گیا ہے۔ فاضل مصنف جگہ جگہ قرآن کے حوالوں سے اُس کا اثبات کرتے چلے گئے ہیں
اس بنا پر بے تکلف کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی اور فنی دونوں حیثیتوں سے اُردو میں یہ کتاب اپنی نوعیت
کی پہلی کتاب ہے اور اس لائق ہے کہ ہر صاحب ذوق اس کا مطالعہ کرے۔ افسوس ہے ہمارے ملک
میں اس فن کا ذوق عام نہیں اور بہت محدود ہے لیکن خالص فنی نقطۂ نظر سے بھی یہ کتنی بلند پایہ کتاب ہے؟
اس کا اندازہ اُس خط سے ہوگا کہ عہدِ حاضر کے مشہور ماہر آثارِ قدیمہ ڈاکٹر ٹوچی (GIUSEPPE TUCCI)
نے اس کتاب کو پڑھ کر مصنف کے نام روم سے جو خط لکھا ہے اُس میں وہ تحریر فرماتے ہیں "آپ نے
آثارِ قدیمہ کے فن پر اپنی کتاب کا جو نسخہ مجھے بھیجا ہے میں بڑی مسرت اور پسندیدگی کے ساتھ اُس کا اعتراف
کرتا ہوں، آپ کا کارنامہ درحقیقت تعریف کا سزاوار ہے اور بے شبہ آپ مبارک باد کے مستحق ہیں۔
صرف اس لئے نہیں کہ آپ نے بہت سے مسائل پر گفتگو کی ہے بلکہ اس لئے کہ اُردو زبان میں آپ نے
اس موضوع پر پہلی مرتبہ ایک واضح اور سلجھی ہوئی کتاب پیش کی ہے، بے شبہ آپ کی کتاب بہت سی
لائبریریوں میں ایک قیمتی اضافہ کا باعث ہوگی اور آثارِ قدیمہ کے بہت سے پاکستانی طلباء کے لئے بڑی
مفید ثابت ہوگی"

جو حضرات اس بات سے واقف ہیں کہ مغرب کے علماء و فضلا کسی کتاب یا کسی شخص کی تعریف میں کتنے
محتاط الفاظ استعمال کرنے کے عادی ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ڈاکٹر ٹوچی کی نظر میں یہ کتاب کس درجہ اہم
اور وقیع ہے۔

دوسری کتاب مشہور عرب سیاح مقدسی کی کتاب "احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم" کے اہم حصوں کا
جو مراکش سے لے کر تاشقند تک کے (چوتھی صدی ہجری میں) مسلمانوں کے تہذیبی و تمدنی حالات پر مشتمل ہیں
آزاد مگر نہایت شگفتہ و دلچسپ اُردو ترجمہ ہے، مقدسی نے عمر کے بیس بائیس برس اس سیر و سیاحت میں
بسر کئے تھے اور جہاں کہیں گیا وہاں کا رہن سہن، طور و طریق، رسم و رواج۔ عادات و اخلاق، زبان،
مذہبی افکار و عقائد، پیشے، صنعت و حرفت، اقتصادی حالات ان میں سے ایک ایک چیز کو بغور دیکھا اور اسے
قلمبند کیا اس بنا پر اس عہد کے مسلمانوں کی سماجی زندگی کے حالات کی جو مکمل تصویر اس کتاب میں نظر آتی ہے جغرافیہ

یا تاریخ کی کسی ہمعصر کتاب میں نظر نہیں آتی، اس لحاظ سے یہ بھی اُردو زبان میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے جو بیک وقت تاریخ بھی ہے اور سوشیالوجی بھی! پھر متعدد نقشوں نے اس کی افادیت دوچند کردی ہے،

میں ساڑھے آٹھ مہینے دیارِ غیر میں رہا جہاں پانچ مہینے تک مسلسل سردی کا یہ عالم تھا کہ بقول شخصے دانت سے دانت بجتا تھا۔ مسلسل برفباری اور برف میں ڈوبی ہوئی تیز و تند ہواؤں کی وجہ سے باہر نکلنا یا سڑک پر چلنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں تھا لیکن اس کے باوجود خدا کے فضل و کرم سے اس پوری مدت میں نہ کبھی نزلہ ہوا نہ زکام، نہ بخار اور نہ حرارت، نہ دردِ سر اور نہ دردِ شکم، اور اس لئے کبھی کسی ڈاکٹر کا منت کشِ احسان نہیں ہونا پڑا۔ طبیعت ہر وقت ہشاش بشاش اور چست و چاق رہتی تھی، کبھی افتادگی یا گراوٹ کا احساس نہیں ہوا۔ اس کا اثر یہ تھا کہ اپنے فرائضِ منصبی ادا کرنے کے علاوہ سات آٹھ مہینہ میں میں نے ذاتی طور پر مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا کام اتنا کر ڈالا کہ یہاں دو برس میں بھی اتنا نہیں ہوا تھا، یہ تو وہاں کا حال تھا۔ اب یہاں کا حال سُنیے! جس دن سے وطن مالوف کی سرزمین پر قدم رکھا ہے طبیعت برابر خراب ہے، غذا اب تک معمول پر نہیں آئی، معدہ کا نظام ابتر ہے، نشاط و انبساط کی جگہ افتادگی اور اضمحلال نے لے لی ہے اور اسی وجہ سے اب تک لکھنا پڑھنا بھی بند ہے۔ علاج ہو رہا ہے، دوائیں جاری ہیں، مگر نہیں کہا جا سکتا کہ حالتِ اولیٰ کے عود کرنے میں ابھی کتنے دن اور لگیں گے!

اس گزارش کا مقصد یہ ہے کہ جن کتب برائے تبصرہ کو میں چھوڑ کر گیا تھا اُن کی ہی تعداد کچھ کم نہ تھی کہ میری غیر موجودگی میں تو اُن کا انبار لگ گیا ہے اور چونکہ تبصرہ میں غیر معمولی تاخیر ہو گئی ہے اس لئے حضراتِ مصنفین و ناشرین کا شکوہ سنج ہونا اور پیہم تقاضوں کے خطوط بھیجنا طبعی امر ہے، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، ابھی ان حضرات کو کچھ دن اور زحمتِ انتظار برداشت کرنی ہوگی، طبیعت اعتدال پر آجائے تو کوشش کی جائیگی کہ تبصروں کے صفحات کی تعداد میں اضافہ کر کے جلد سے جلد تلافی مافات کر دی جائے، مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر جن حضرات کو اُن کے خطوط کے جوابات نہیں مل رہے ہیں از راہِ کرم وہ بھی معذور سمجھیں اُن میں جو خطوط جلسوں میں شرکت اور تقریر کی دعوت سے متعلق ہیں ان کے عدم جواب کو ہی دعوت کے قبول کرنے سے معذوری کے مرادف سمجھا جائے۔

امام ترمذیؒ اور جامع صحیح

خصوصیات وحقائق کی ایک جھلک

مولانا تقی الدین ندوی مظاہری (استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء)

نام ونسب محمد نام اور ابوعیسیٰ کنیت ہے، قبیلہ بنو سلیم سے تعلق رکھتے تھے، آپ کا پورا نسب یوں بیان کیا جاتا ہے :- محمد بن عیسیٰ بن سورہ بن موسیٰ بن ضحاک سلمی ترمذی بوغی،

(لیکن سمعانی نے ان کے نسب نامہ میں بوغی کے بجائے شداد لکھا ہے۔[1])

"بوغی" قریہ بوغ کی جانب منسوب ہے، اور بعض روایتوں کے مطابق امام ترمذیؒ اسی میں آسودہ خواب ہیں، یہ ترمذ سے چھ فرسخ کی مسافت پر واقع ہے۔[2]

پیدائش ووفات امام موصوف ۲۰۹ھ میں مقام ترمذ ہی میں پیدا ہوئے، یہ ترمذ ایک قدیم شہر ہے جو دریائے جیحون کے ساحل پر واقع ہے۔[3] اس کا تلفظ ترمِذ، ترمَذ اور تُرمُذ تینوں طریقوں سے ہے، لیکن اہل درس کے یہاں ترمِذ (بالکسر) ہی مشہور ہے۔

آپ کا انتقال مشہور روایت کے مطابق ۲۷۹ھ میں یہیں ہوا۔ آپ نے ستّر سال کی عمر پائی تھی۔ (اتحاف ص۳۸۷)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ جس دور میں پیدا ہوئے اس زمانہ میں علم حدیث شہرت کے درجے کو پہنچ چکا تھا۔ بالخصوص خراسان اور ماوراء النہر کے علاقے تو مرکزی حیثیت رکھتے تھے، اور امام بخاریؒ جیسے جلیل القدر

---

[1] کتاب الانساب، [2] معجم البلدان ج ۲ ص۳۸۲، [3] مرقاۃ ص۲۱

محدث کی مسندِ علم بچھ چکی تھی۔

امام موصوف نے جونہی شعور کی آنکھیں کھولیں، انھیں علمِ حدیث کی تحصیل کا شوق دامنگیر ہو گیا، چنانچہ انھوں نے اس کے حصول کے لئے مختلف حصّوں، علاقوں اور ملکوں کا سفر کیا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:۔

طاف البلاد وسمع خلقا من الخراسانیین والعراقیین والحجازیین[1]

شیوخ امام ترمذیؒ نے اپنے زمانے کے ہر خرمنِ حدیث سے استفادہ کیا اس لئے ان کے شیوخ کا استقصاء دشوار ہے، علامہ ذہبیؒ نے بخاری، مسلم، علی بن حجر مروزی، هناد بن سری، قتیبہ بن سعید، محمد بن بشار وغیرہ کو ان کے اساتذہ میں شمار کیا ہے۔ امام ابوداؤدؒ بھی ان کے شیوخ میں سے ہیں۔ البتہ امام احمدؒ سے سماع ثابت نہیں۔

آپ کے شیوخ میں ایسے حضرات بھی ہیں جن سے اکثر اصحابِ صحاح نے استفادہ کیا ہے۔

علامہ موصوف فرماتے ہیں:۔

"امام مسلمؒ اگرچہ امام ترمذیؒ کے اساتذہ میں سے ہیں مگر پوری کتاب میں صرف ایک روایت ان سے مروی ہے اور وہ روایت "أحصوا هلال شعبان لرمضان" والی ہے اگرچہ اس کی حیثیت ایسی ہے کہ جیسے اپنے کسی معاصر سے روایت کی جاتی ہے کیونکہ دونوں کے بہت سے شیوخ میں اشتراک ہے۔" (تذکرہ ۲ صـ۲۰۷)

امام بخاریؒ سے امام موصوف کو زیادہ استفادہ کا موقع ملا، علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں:۔

"تفقه فی الحدیث بالبخاری" یہاں تک کہ امام بخاریؒ کے مایۂ ناز تلامذہ میں اُن کا شمار ہے، حاکم نے موسیٰ بن مالک کا یہ مقولہ نقل کیا ہے:۔

مات البخاری فلم یخلف بخراسان مثل ابی عیسیٰ فی العلم والحفظ والورع والزهد (تہذیب ۹ صـ۳۸۹)

خود امام بخاری کو بھی اپنے لائق شاگرد پر ناز تھا۔ انھوں نے ان کے کمالِ علم کی ان الفاظ میں

---

[1] تہذیب التہذیب صـ۳۸۸،

سند عطا فرمائی تھی:-

"ما انتفعت بك اکثر مما انتفعت بی" (تہذیب حوالہ مذکور)

مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہین شاگرد جب استاذ سے سوال کرتا ہے تو اس کی نگاہ دیکھ کر اس کی نگاہ دیگر علوم کی طرف جاتی ہے[1]

امام بخاریؒ نے بھی دو حدیثیں امام موصوف سے روایت کی ہیں:-

(۱) کتاب التفسیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث "فی قول اللہ عز وجل ماقطعتم" کے تحت (۲) حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث "یا علی! لا یحل لأحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرك (فی باب مناقب علیؓ)

اور ان دونوں کی تخریج کے بعد فرمایا کہ سمع منی محمد بن اسمعیل[2]

شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

ترمذی شاگرد رشید بخاری است و روش او را آموختہ و از مسلم و ابی داؤد و شیوخ ایشاں نیز روایت دارد و در بصرہ و کوفہ و واسط و رے و خراسان و حجاز سالہا در علم حدیث بسر بردہ (بستان صفحہ ۱۲۰)

تلامذہ　اوپر گذر چکا ہے کہ امام بخاریؒ کے انتقال کے بعد ابو عیسیٰ کے ہم پلہ خراسان میں کوئی محدث نہیں تھا۔ اس لیے ان کی ذات مرجع خلائق بن گئی، ان کے تلامذہ میں خراسان و ترکستان کے علاوہ دنیائے اسلام کے مختلف گوشوں کے آدمی ملتے ہیں۔ چند ممتاز تلامذہ کے نام درج ذیل ہیں۔

ابو حامد احمد بن عبد مروزی۔ ھیثم بن کلیب شاشی ابو العباس احمد محمد بن محبوب المروزی جنھوں نے جامع ترمذی کو امام موصوف سے روایت کیا ہے۔ احمد بن یوسف نسفی، عبد بن محمد بن محمد النسفی، محمد بن محمود اور داؤد بن نصر بن سہل بزودی وغیرہ۔

حافظ　حق تعالیٰ شانہ جب کسی سے کوئی بڑا کام لینا چاہتا ہے تو اس کے اسباب بھی پیدا کر دیتا ہے۔

---

[1] عرف الشذی صفحہ ۲۸ - [2] مقدمہ تحفہ صفحہ ۱۶۷ -

امام موصوف کو جس طرح اکابر محدثین سے استفادہ کا موقعہ ملا ویسے ہی خداداد قوتِ حفظ بھی عطا کی گئی تھی۔ ابوسعید ادریسی فرماتے ہیں کہ ابوعیسیٰ کی قوتِ حفظ بھی مثالی بیان کی جاتی تھی[۱] ان کا ایک حیرت انگیز واقعہ رجال کی سب ہی کتابوں میں مذکور ہے کہ انھوں نے ایک شیخ سے دو جزء کے بقدر بواسطہ حدیثیں سنیں اور قلمبند کیں۔ حسنِ اتفاق سے کچھ دنوں کے بعد ان شیخ سے ملاقات ہو گئی انھوں نے شیخ مذکور سے سماع حدیث کی درخواست کی۔ شیخ نے سنانی شروع کیں اور امام ترمذیؒ سے فرمایا کہ لکھ لو، ترمذی بیاض لے کر بیٹھ گئے۔ مگر قلم میں روشنائی نہیں لی تھی یوں ہی بیاض پر قلم چلاتے رہے۔ شیخ کو شبہ ہوا کہ یہ لکھ نہیں رہے ہیں بلکہ یونہی قلم پھیر رہے ہیں، اٹھ کر دیکھا تو بیاض سادہ تھی۔ بیحد خفا ہوئے اور فرمایا:۔ تم مذاق کرتے ہو۔۔۔۔۔ امام ترمذی نے عرض کیا، آپ گھبرایئے نہیں! جتنی حدیثیں آپ نے سنائی ہیں سب مجھے یاد ہیں۔ سن لیجئے، چنانچہ تمام حدیثیں فرفر سنا دیں، شیخ کو خیال ہوا کہ شاید یہ ان کو پہلے سے یاد تھیں۔ انھوں نے باور نہیں کیا۔ امام ترمذی نے عرض کیا، آپ دوسری حدیثیں سنایئے میں ان کو بھی سنا دوں گا۔ چنانچہ شیخ نے اپنے غرائب الحدیث سے چالیس حدیثیں سنائیں جن کو امام ترمذی نے فوراً ہی دوہرا دیا تب شیخ کو ان کی قوتِ حفظ کا یقین ہوا۔[۲]

زہد و تقویٰ حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ لکھتے ہیں:۔

> تورع و زہد بحدے داشت کہ فوق آں متصور نیست بخوفِ الٰہی بسیار گریہ وزاری کرد و نابینا شد، یعنی زہد و تقویٰ اس درجہ کا حاصل تھا کہ اس سے زیادہ متصور ہی نہیں کیا جا سکتا، اور خوفِ الٰہی سے بکثرت گریہ وزاری کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ آنکھوں کی بینائی جاتی رہی۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ مادر زاد اندھے پیدا ہوئے تھے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔ (تذکرہ صفحہ ۲۰۵/۲)

تنبیہ شروع میں بتایا جا چکا ہے کہ امام موصوف کا نام محمد اور کنیت ابوعیسیٰ تھی لیکن انھوں نے اپنے نام کے بجائے اپنی کنیت زیادہ استعمال کی ہے۔ جیسے فرماتے ہیں، قال ابوعیسیٰ الخ مگر بعض علماء نے اسے مکروہ سمجھا ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ اپنی مصنف میں ترجمۃ الباب لائے ہیں"

۱؎ مقدمہ تحفہ صفحہ ۱۶۷ ۲؎ بستان صفحہ ۱۲۱

"باب مایکرہ للرجل أن یکتنی بأبی عیسٰی" اور باب کے تحت کی روایت سے کراہت ثابت کیا ہے لیکن اس کے برخلاف امام ابوداؤدؒ نے کتاب الآداب میں اس کا جواز ثابت کیا ہے "باب ما یکتنی بأبی عیسٰی" اس لئے علماء نے جن روایتوں سے کراہت ثابت کی ہے ان سب کا جواب دیا ہے۔

ایک مغالطہ کا ازالہ ترمذی کے نام سے ائمہ میں تین حضرات مشہور ہیں، اسی لئے اکثر لوگوں کو مغالطہ ہو جایا کرتا ہے حالانکہ تینوں کے درجات مختلف ہیں۔

(۱) امام ابوعیسٰی ترمذی صاحبِ سنن ہیں۔ (۲) ابوالحسن احمد بن حسن ہیں۔ یہ ترمذی کبیر کے لقب سے مشہور ہیں۔ اور امام احمد کے تلامذہ میں سے ہیں، نیز امام ترمذی صاحبِ سنن و امام بخاری و ابن ماجہ کے شیوخ میں ہیں۔ (۳) حکیم ترمذی صاحبِ "نوادر اصول" ہیں۔ شاہ عبدالعزیز صاحب بستان میں فرماتے ہیں کہ نوادر کی اکثر روایات ضعاف اور غیر معتبر ہیں (بستان المحدثین ص ۱۳۰)

تصانیف امام ترمذیؒ نے بکثرت تصنیفات کی ہیں، آپ کو فقہ اور تفسیر پر بھی کافی دستگاہ حاصل تھی جو ان کی سنن سے ظاہر ہے۔ ان کی مختلف کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ (۱) العلل (۲) العلل المفرد۔ (۳) التاریخ (۴) الزھد (۵) الشمائل[1] (۶) الأسماء والکنیٰ[2] البتہ ابن ندیم نے کتاب التاریخ کا اضافہ کیا ہے[3]، اس میں شمائل و عللِ صغریٰ دونوں مطبوع ہیں، البتہ عللِ کبریٰ نایاب ہے، انھوں نے علل پر بھی دو کتابیں لکھی ہیں۔

جامع الترمذی حدیث کی جس کتاب میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کئے جائیں اس کو جامع کے لقب سے یاد کرتے ہیں، اور وہ آٹھ قسم کے مضامینِ جامع یہ ہیں ؎

---

[1] شمائل میں مصنف نے چار سو حدیثیں جمع کی ہیں۔ اور چھپن ۵۶ بابوں پر منقسم کیا ہے۔ اس کی مختلف لوگوں نے شرحیں لکھی ہیں (۱) جمع الوسائل لملا علی قاری (۲) مواہب لدنیہ للمناوی۔ شیخ ابراہیم بیجوری اور مولانا احمد علی صاحبؒ کا حاشیہ زیادہ مقبول ہیں، اور ان سب شروح اور دیگر کتب احادیث کی شروح کا خلاصہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم نے اپنے شمائل کے ترجمہ خصائل نبوی کے حاشیہ پر جمع کر دیا ہے۔ [2] تہذیب ص ۲۶ [3] فہرست ص ۲۲۵

(۱) سیر و (۲) آداب و (۳) تفسیر و (۴) عقائد۔ (۵) فتن و (۶) احکام و (۷) اشراط و (۸) مناقب

اور چونکہ "ترمذی" ان آٹھوں قسم کے مضامین پر مشتمل ہے اس لئے اس کو جامع کہا جاتا ہے اور چونکہ ترتیب فقہی کے اعتبار سے بکثرت احکام کی حدیثیں لائے ہیں اس لئے سنن کا اطلاق بھی ہوتا ہے چنانچہ پہلے کتاب الطہارۃ لاتے ہیں اس کے بعد کتاب الصلوٰۃ پھر زکوٰۃ وصوم وغیرہ۔ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ حاکم وخطیب نے بھی اسے الجامع کہا ہے، مگر ترمذی کا حاکم کو صحیح کہنا اور نسائی وترمذیؒ کو خطیب کا صحیح کہنا فی الواقع ان کے نزدیک تساہل ہے۔[1]

لیکن فی الواقع اس کو تساہل قرار دینا مناسب نہیں ہے کیونکہ باعتبار اغلب کے صحیح کہا جا سکتا ہے جیسے صحاح ستہ کہنا باعتبار اغلبیت کے ہے نیز امام ترمذی خود بھی اس کو "صحیح" فرماتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:۔

صنفتُ ھٰذا المسند الصحیح (وکذا قال ابن کثیر فی تاریخہ)

سنن ترمذی کے محاسن وفضائل | امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کتاب کو لکھ کر میں نے علماء حجاز کے سامنے پیش کیا تو انھوں نے اس کو بہت پسند فرمایا اور علماء خراسان کے سامنے پیش کیا تو انھوں نے بھی داد تحسین دی، پس جس گھر میں یہ کتاب ہو گویا اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گفتگو فرما رہے ہیں (تذکرہ صفحہ ۲۰۶/۲)

شیخ ابراہیم بیجوری کا یہ مشورہ ہر طالب حدیث کے لئے ہے کہ:۔ الجامع الصحیح کا مطالعہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ کتاب حدیثی وفقہی فوائد اور سلف وخلف کے مذاہب کی جامع ہے پس یہ مجتہد کے لئے کافی ہے۔ اور مقلد کے لئے بے نیاز کرنے والی ہے۔ میرے خیال میں مجتہد کے لئے تو کافی ہو سکتی ہے لیکن مقلد کے لئے کافی نہیں، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ فرماتے ہیں:۔ "ترمذیؒ کی جامع ان کی کتابوں میں سب سے بہتر تصنیف ہے بلکہ متعدد وجوہ سے جمیع کتب حدیث سے احسن ہے۔ (۱) اس میں حسن ترتیب اور عدم تکرار ہے (۲) فقہاء کے مذاہب کا ذکر ہے نیز مذہب والوں کے وجوہ استدلال بھی ہیں۔ (۳) حدیث کے انواع صحیح وحسن ضعیف، غریب، معلل وغیرہ بھی بیان کئے ہیں (۴) اسی طرح راویوں کے اسماء والقاب اور ان کی کنیتیں نیز دیگر فوائد جو علم رجال سے متعلق ہے اس پر بھی خاصی گفتگو ہے" (بستان صفحہ ۱۲۰/۲)

---

[1] تدریب صفحہ ۵۲

شیخ ابن صلاح کا فیصلہ ہے :- کتاب ابی عیسیٰ اصل فی معرفۃ الحسن (تدریب)

حافظ محمد بن طاہر مقدسی نے ذکر کیا کہ امام ابو اسمٰعیل عبداللہ بن محمد انصاری کے سامنے ہرات میں امام ترمذی اور ان کی کتاب کا تذکرہ آیا تو انھوں نے فرمایا کہ ان کی کتاب میرے نزدیک بخاری و مسلم سے زیادہ النفع ہے کیونکہ بخاری و مسلم سے فائدہ صرف عالم متبحر ہی اُٹھا سکتا ہے اور ابو عیسیٰ کی کتاب سے ہر شخص مستفید ہو سکتا ہے۔

ترمذی کی غرض ہر محدث نے جمع حدیث کے لئے اپنی کتاب میں کچھ خاص چیزیں بطور غرض و مقصد کے پیش نظر رکھی ہیں۔ امام ترمذیؒ کا مقصد اعظم بیان مذاہب ہے مع الاستدلال حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے فرمایا :-

"ابو عیسیٰ ترمذیؒ نے گویا شیخین کے طریقے کو جو ابہام و تبیین کا راستہ تھا اور ابو داؤد کی رائے جو فقہاء کے مستدلات کا بیان تھا اس کو نہایت عمدگی سے جمع کر کے پیش کیا بلکہ دونوں راستوں کو جمع کر دیا ہے اور مزید براں صحابہؓ و تابعین و فقہاء کے مذاہب کا اضافہ بھی کر دیا گیا ہے۔ حقیقت میں انھوں نے بہت ہی جامع کتاب لکھی ہے، اسی طرح حدیث کے طرق کو بھی نہایت لطیف طریقہ سے مختصر کیا ہے۔ پس ایک حدیث کو ذکر کر دیا اور اسی باب میں اس کے ماسوا کی طرف اشارہ کر دیا اور ہر حدیث کی حیثیت بیان کر دی کہ آیا صحیح ہے یا حسن ہے، ضعیف ہے یا منکر اور حدیث کے ضعف کو بھی بیان کیا تاکہ طالب حدیث کو بصیرت حاصل ہو جائے۔ قابلِ عمل اور ناقابلِ عمل میں امتیاز ہو جائے پھر حدیث کا مستفیض و غریب ہونا بھی بیان کیا پھر صحابہ و فقہاء امصار کے مذاہب بھی بیان کئے۔ (حجۃ اللہ البالغۃ ص ۱۲۱)

لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کا مقصود اعظم بیان مذاہب بھی ہے، امام ترمذیؒ کا صحابہ و تابعین کے مذاہب کو بیان کرنا احکام کی بہت سی کتابوں سے بے نیاز کر دیتا ہے، اسی طرح امام موصوف نے اُن مذاہب کو بھی بیان کیا جو کہ متروک ہو چکے ہیں، جیسے امام اوزاعی، سفیان ثوری، اسحاق بن ابراہیم

مروزی وغیرہ کے مذاہب جس سے ترمذی کے واسطہ کے بغیر واقفیت ناممکن ہے۔[۱]

ترمذی کا مسلک | حضرت شاہ صاحبؒ (مولانا انور کشمیریؒ) نے شافعی کہا ہے (عرف الشذی ص۲)
لیکن جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ امام ترمذی امام بخاری کے خاص تلامذہ میں سے ہیں، اس لئے ان پر بھی مجتہدانہ رنگ غالب ہے، اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:۔ وکان اھل الحدیث قد ینسب إلی أحد المذاھب لکثرۃ موافقتہ[۲]

یعنی محدثین کا کسی امام کی کثرت موافقت کی وجہ سے اسی مذہب کی طرف انتساب کیا جاتا ہے مطلب یہ کہ انھوں نے اصول کے مطابق اجتہاد و استخراجِ مسائل کیا ہو اگر کوئی جزئی اختلاف ہو جائے تو ایسا ممکن ہے اور اس طرح کا اختلاف مسلکِ شافعی میں داخل ہونے کے لئے قادح نہیں[۳]

چنانچہ امام ترمذیؒ نے بھی امام شافعیؒ سے بعض مسائل میں اختلاف کیا جیسے باب تاخیر الظھر فی شدۃ الحر" اس طرح کی مخالفت ان کے مذہب شافعی کی طرف منسوب کرنے میں قادح نہیں۔ جبکہ اکثر مسائل میں ان کے مقلد ہیں، لیکن بعض حضرات نے امام ترمذیؒ کی خاص اصطلاح "عند اصحابنا" سے استدلال کیا ہے کہ وہ مجتہد مطلق تھے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ" امام فرماتے ہیں:۔

"والعمل علی ھذا عند اصحابنا وعند الشافعی واحمد واسحٰق"

اسی طرح "باب المحاقلہ" میں فرمایا:۔ "ھو قول الشافعی وأصحابنا" اس سے ثابت ہوا کہ وہ حنبلی و شافعی نہیں تھے، لیکن اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے کہ اس سے محدثین ہی کی ایک جماعت مراد ہو چنانچہ شیخ سراجی اور علامہ سندھی دونوں نے محدثین ہی کی جماعت مراد لیا ہے۔ تو اوپر شاہ ولی اللہ صاحب کا مقولہ گذر چکا ہے کہ محدثین کی جماعت کا کسی نہ کسی امام کی طرف انتساب تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذی کا مسلک "شافعی" کی طرف انتساب کرنا درست ہے۔

امام ترمذیؒ کی جرح و تعدیل کی حیثیت | آپؒ کا یہ خاص امتیاز ہے کہ وہ روایت پر پوری طرح جرح و تعدیل سے کام لیتے ہیں، کیونکہ اس فن میں انھیں رسوخ حاصل تھا۔ جیسا کہ ان کی کتاب "کتاب العلل"

---

[۱] از افادات مولانا بنوری ([۲] حجۃ اللہ ج۱ ص۱۲۲) ([۳] لامع ص۲)

کے مطالعہ سے واضح ہوجاتا ہے لیکن روایت کی تحسین و تصحیح میں بعض جگہ ان سے تساہل واقع ہوا ہے۔
مُلّا علی قاری رح نے کہا:۔ عندہ نوع من التساهل فی التصحیح ولا یضرہ (مرقاۃ ص۳)
(امام ترمذی تصحیح روایت میں تساہل واقع ہوئے ہیں) لیکن فی الواقع یہ کچھ نقصان دہ نہیں۔ آگے چل کر ملا علی قاری فرماتے ہیں واطلق الحاکم والخطیب الصحۃ علی ما جمع فی سنن الترمذی۔ لیکن علامہ سیوطی نے حاکم اور خطیب کے فیصلہ کو بھی تساہل قرار دے دیا ہے۔[1]

علامہ ذہبی فرماتے ہیں:۔

ترمذی کا درجہ ابوداؤد اور نسائی کے بعد رکھا جائے گا اس لئے کہ انھوں نے مصلوب و کلبی جیسے لوگوں کی روایات کو اپنی کتاب میں جگہ دی ہے (تدریب ص۵۶)

اسی طرح علامہ موصوف نے کثیر بن عبداللہ بن عمرو بن عوف المزنی کے ترجمہ میں لکھا ہے:۔

قال ابن معین لیس بشئ وقال الشافعی رکن من ارکان الکذب وضرب احمد علی حدیثہ۔ الخ اس کے باوجود امام ترمذی نے اس کی حدیث کی تخریج کی ہے وہ حدیث یہ ہے:۔ الصلح جائز بین المسلمین۔ اور اس کی تصحیح کی ہے لہٰذا علماء ترمذی کی تصحیح پر اعتماد نہیں کرتے، نیز اسی طرح یحییٰ بن یمان کے ترجمہ میں حضرت ابن عباس رض کی حدیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے حالانکہ اس میں تین رواۃ ضعیف ہیں، وہ حدیث یہ ہے:۔

"إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبراً لیلاً فاسرج لہ سراج"

اس روایت کے ذیل میں علامہ زیلعی فرماتے ہیں:۔

"امام ترمذی نے اس حدیث کو روایت کرکے اس کو حدیث حسن کہا ہے حالانکہ ان کا یہ فیصلہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس حدیث کا مدار حجاج بن ارطاۃ پر ہے اور یہ مدلس ہے اس نے سماع کا کہیں ذکر نہیں کیا، دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن قطان فرماتے ہیں کہ اس کے ایک راوی منہال بن خلیفہ کی ابن معین نے تضعیف کی ہے اور امام بخاری فرماتے ہیں "فیہ نظر" (نصب الرایہ ص۳۶۳ ج۱)

---

[1] تدریب ص۵

اس سے ثابت ہوا کہ امام موصوف نقد روایات میں متساہل واقع ہوئے ہیں۔ بہر حال ان کے فیصلہ پر تحقیق و جستجو کے بعد ہی عمل کیا جائے گا۔ لیکن ان کا تساہل حاکم کے تساہل سے مختلف ہے۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:۔ قیل ان تصحیحہ (الحاکم) دون تصحیح الترمذی والدارقطنی بل تصحیحہ کتحسین الترمذی واحیانا یکون دونہ یعنی حاکم کی تصحیح ترمذی و دارقطنی کی تصحیح سے کم حیثیت رکھتی ہے بلکہ یہ ترمذی کے تحسین کے درجہ پر رکھی جا سکتی ہے اور کبھی اس سے بھی کم حیثیت دی جائے گی۔

(مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۷۲)

علامہ ابن حزم کی تنقید کا جواب امام موصوف کی ثقاہت وجلالت شان کے باوجود بھی بعض محدثین نے ان پر تنقید کی ہے جس میں سب سے زیادہ حیرت انگیز علامہ ابن حزم کی تنقید ہے اور کہہ دیا کہ "ترمذی مجہول ہیں" جس کو جمہور محدثین نے رد کر دیا ہے، علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ ابو عیسیٰ ترمذی کی ثقاہت متفق علیہ ہے ان کے بارے میں ابن حزم کا یہ قول کہ "وہ مجہول ہیں" ناقابل توجہ ہے درحقیقت ابن حزم انکی کتاب جامع وعلل سے واقف ہی نہ تھے۔" (میزان جلد ۳ ص۱۱۷)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:۔

"ابن حزم نے کتاب الفرائض من الاتصال میں محمد بن عیسیٰ کو مجہول لکھا ہے، لیکن یہ بات وہی کہہ سکتا ہے جس کو ان کے حفظ اور تصانیف کی خبر نہ ہو، ابن حزم نے اس قسم کے الفاظ بعض اور ثقات کے متعلق لکھے ہیں حالانکہ وہ ساری مخلوق میں مسلّم اور مشہور ہیں"

(تہذیب التہذیب ص۳۸۸ ج۹)

علامہ ذہبی نے سیر النبلاء میں نہایت عمدہ بات لکھدی ہے کہ ابن حزم نے بہت سی احادیث کا تذکرہ کیا ہے لیکن سنن نسائی اور ابن ماجہ اور جامع ترمذی کے متعلق سکوت اختیار کیا ہے کیوں کہ یہ کتابیں انھوں نے دیکھی ہی نہ تھیں، ان کی وفات کے بعد اندلس میں داخل ہوئیں۔ اسی طرح حافظ بیہقی کے پاس بھی یہ کتابیں موجود نہ تھیں۔ (ما تمس بہ الحاجۃ ص۲۵)

ملا علی قاری کا تسامح علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا کہ "سنن ترمذی میں ایک سو اکیاون عنوان کتب ہیں اور ہر کتب کے تحت سیکڑوں ابواب ہیں اور اس کتاب میں ایک روایت ثلاثی بھی ہے۔" لیکن ملا علی قاریؒ سے یہاں تسامح ہوگیا۔ مرقاۃ جلد اول صـ۱۲۱ پر رقم طراز ہیں۔

"جامع ترمذی کو صحاح کے درمیان ایک خصوصیت یہ حاصل ہے کہ اس کی ایک حدیث ثنائی ہے اور وہ یہ ہے:۔ یاتی علی الناس زمان الصابر فیھم علی دینہ کالقابض علی الجمر فاسنادہ أقرب من اسناد البخاری ومسلم وأبی داؤد فإن لھم ثلاثیات۔"

امام ترمذی نے اس کو کتاب الفتن میں روایت کیا ہے۔ پوری اسناد یوں ہے۔

حدثنا اسمٰعیل بن موسیٰ الفزاری بن ابنۃ السدی الکوفی نا عمر بن شاکر عن أنس بن مالکؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

اس میں حضور صلعم تک تین واسطہ ہیں، اسمٰعیل بن موسیٰ عمر بن شاکر اور انس بن مالکؓ پس اس کی سند ثلاثی ہے نہ کہ ثنائی۔

جامع صحیح کی معمول بہا احادیث امام ترمذی نے کتاب العلل جلد ۲ صـ۲۴۶ پر یہ دعویٰ کیا ہے:۔

میری اس کتاب کی ساری احادیث معمول بہا ہیں اور ہر ایک پر اہل علم میں سے کسی نہ کسی کا عمل ضرور ہے سوائے دو۲ کے

(۱) حدیث ابن عباسؓ، أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الظھر والعصر بالمدینۃ والمغرب والعشاء من غیر خوف ولا مطر ولا سفر

(۲) دوسری حدیث

النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ۔

لیکن فی الواقع ان دونوں حدیثوں پر بھی بعض اہل علم کا عمل ہے، حنفیہ حدیث اوّل کو جمع صوری،

اور حدیث ثانی کو سیاست پر محمول کرتے ہیں، اگر امیر المومنین مصلحت سمجھے تو چوتھی بار قتل بھی کر سکتا ہے غرض یہ ہے کہ احناف کے یہاں ان دونوں پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

جامع ترمذی کی بعض کتابی خصوصیات

تمام محدثین کی کتابوں میں کچھ علیٰحدہ علیٰحدہ خصوصیتیں موجود ہیں۔ صحاح ستہ کے مصنفین میں سے ہر ایک نے اپنی جگہ یہ کوشش کی ہے کہ "اس کی کتاب میں کوئی نئی اور مفید بات موجود ہو۔ جو کہ اسے دیگر کتب سے ممتاز کر سکے"

اس کی تفصیل ہر ایک کے حالات کے ساتھ کی جائے گی، فی الحال ہمارے پیش نظر امام ترمذی کی سنن کی خصوصیات بیان کرنا ہے جس کا جاننا ایک طالب علم کے لئے از حد ضروری ہے:۔

(۱) کبھی امام ترمذی ترجمۃ الباب کسی صحابی کی مشہور حدیث سے منعقد کرتے ہیں جس کی سند ان کے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور اس حدیث کی صحاح ستہ کے مؤلفین نے بھی تخریج کی ہوتی ہے لیکن اس ترجمہ کے تحت اس حکم کو دوسرے صحابی کی حدیث غیر معروف سے ثابت کرتے ہیں اگرچہ اس کی اسناد حدیث منعقد ترجمہ سے کم درجہ کی ہوتی ہے، لیکن اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں فی الباب عن فلان و فلان الخ۔ اور پوری ایک جماعت کا تذکرہ کر دیتے ہیں۔ جس میں اس صحابی کا بھی نام لے لیتے ہیں جس کی حدیث سے ترجمہ منعقد کیا تھا، اس کا فائدہ یہ ہے کہ حدیث غیر مشہور سے واقفیت بھی ہو جاتی ہے، اور اگر اس میں کوئی علت خفیہ ہے تو اس کا اظہار بھی کر دیتے ہیں، اسی طرح متن کی کمی و زیادتی کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔ (نفع قوت المغتذی، ص۴)

(۲) ان کی عادت یہ ہے کہ فی الباب عن فلان و فلان کہتے ہیں یعنی بہت سے صحابہؓ کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی عن فلان عن ابیہ کہتے ہیں اور اس میں متعدد باتیں ان کے پیش نظر ہوتی ہیں، کبھی تو یہ بتانا ہوتا ہے کہ ان صحابی کے صرف بیٹے ہی نے ان سے روایت کی ہے اور کبھی صحابی کے نام میں اختلاف ہوتا ہے تو بیٹے کا نام التباس دور کرنے کے لئے بیان کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں کیونکہ کبھی صحابی کے غیر معروف ہونے کی وجہ سے بھی ایسا کر دیتے ہیں۔

(۳) عام طور پر جس صحابی کی روایت باب کے تحت لاتے ہیں پھر فی الباب میں اس کا تذکرہ نہیں کرتے مثلاً باب کے تحت اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث لائے تو فی الباب عن ابی ہریرہؓ نہیں کہیں گے،

البتہ چند جگہیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً باب الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب اس باب میں حضرت جابرؓ کی روایت نقل کی ہے اور دوبارہ پھر فی الباب عن جابر کہا ہے۔ حافظ عراقی فرماتے ہیں:۔

ممکن ہے حضرت جابرؓ کی دوسری روایت کی طرف اس باب میں اشارہ کر رہے ہوں (تدریب)

(۴) اسی طرح حدیث طویل کو مختصر کر کے آخر میں فرماتے ہیں فیہ قصۃ وفیہ کلام اکثر من ھذا۔

(۵) اسماء مشترکہ کے درمیان تمیز کرنا ہے جیسے یزید الفارسی ویزید الرقاشی اسی طرح ان کنیتوں کے درمیان جن میں اشتراک ہوتا ہے اس کے فرق کو بھی ترمذی واضح کر دیتے ہیں۔ جیسے ابو حازم الزاھد ابو حازم الاشجعی پہلے کا نام سلمہ بن دینار مدنی اور دوسرے کا نام سلمان کوفی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں کسی طرح کا غموض وخفاء ہوتا ہے وہاں لازمی طور پر اس کو واضح کر دیتے ہیں۔

(۶) اسی طرح سے باب بلا ترجمہ کے لاتے ہیں اور اس میں کسی حدیث کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں فی الباب عن فلان اس کے ذریعہ سے اس مضمون کی دوسری روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ نیز باب بلا ترجمہ سے کسی ایسے مسئلہ کی طرف تنبیہ کرنا چاہتے ہیں جس کا تعلق ماقبل کے ترجمۃ الباب سے ہے جیسا کہ ان کے شیخ امام بخاری کا طرز عمل اور طریقہ کار ہے۔

(۷) اسی طریقے سے ترجمہ کے تحت حدیث لانے کے بعد کہتے ہیں فی الباب عن فلان یعنی کسی دوسرے صحابی کا یہاں ذکر کرتے ہیں اور پھر اس کے بعد اسی صحابی سے روایت نقل کرتے ہیں جس کی حدیث کی طرف فی الباب میں اشارہ کیا گیا تھا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان صحابی کی یہی حدیث مراد ہے جس کو بعد میں ان سے روایت کر رہے ہیں۔ مثلاً باب زکوٰۃ البقر میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کے بعد فرماتے ہیں وفی الباب عن معاذ بن جبلؓ اور پھر اس کے بعد حضرت معاذؓ سے تقریباً اسی مضمون کی روایت نقل کی ہے جو ابن مسعودؓ کی روایت میں تھا۔

(۸) اسی طرح ترجمہ کے تحت میں کبھی دو مرتبہ وفی الباب عن فلان کہتے ہیں، جیسے باب اکل لحوم الجلالۃ میں پہلے ابن عمرؓ کی روایت کو لے آئے ہیں اور پھر کہا وفی الباب عن ابن عباسؓ اور

ابن عباس رضؓ کی پوری روایت نقل کردی ہے اور اس کی تصحیح و تحسین کے بعد فرماتے ہیں وفی الباب عن ابن عمرؓ اور روایت نہیں نقل کی۔ بظاہر دوبارہ فی الباب کہنے سے ان کی غرض یہ ہے کہ حدیث اوّل کے ہم معنی ابن عمرؓ سے دوسری روایت بھی موجود ہے کما فی ابی داؤد ونسائی وغیرہ۔

(۹) عام طور پر اکثر ابواب میں خصوصاً احکام کی حدیث میں ایک ہی حدیث کے درج کرنے پر اکتفاء کیا ہے اور اس حدیث کے دیگر طرق یا اس باب کی دیگر روایات کی طرف اشارہ کردیا ہے، اس لئے احکام کی احادیث کی تعداد ان کی کتاب میں بہت کم ہے لیکن اس کا تدارک فی الباب عن فلاں کے ذریعہ کردیتے ہیں، یہ ترمذی کی ایسی خصوصیت ہے جس کی محدثین کی نظر میں بہت اہمیت ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اس حدیث یا اس مضمون کے روایت کرنے والے صحابہؓ کی تعداد معلوم ہوجاتی ہے اور اس میں ایسا استیعاب کیا ہے جس کی تخریج کے لئے ہزاروں صفحات بھی ناکافی ہوں گے، حافظ ابن حجر کی اس میں مستقل تصنیف ہے اللباب فیما یقول الترمذی فی الباب جو مدینہ منورہ کے کتب خانہ میں موجود ہے اس میں مصنف نے تخریجِ روایات کے علاوہ پوری طرح جرح و تعدیل سے کام لیا ہے۔ فی الباب سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوجاتی ہے کہ امام ترمذی نے جن رواۃ کے اسماء کی طرف اشارہ کیا ہے وہ لوگ بعینہٖ اسی متن کو روایت کررہے ہیں۔

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:- کہ اس سے وہ حدیث معیّن مراد نہیں ہوتی بلکہ اس کے ہم معنی دیگر روایات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ عراقی کا کہنا ہے کہ کبھی وہی حدیث معیّن ہی مراد ہوتی ہے اور کبھی اس مضمون کی دیگر روایات کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ (تدریب صفحہ ۸۳)

(۱۰) کبھی ترجمہ کے تحت احادیثِ غریبہ کو لاتے ہیں اور اسی باب کی دیگر روایاتِ صحیحہ کی طرف "فی الباب" سے اشارہ کردیتے ہیں۔ اگرچہ امام ترمذی کے تخریج روایت کی شرطیں شیخین وابوداؤد ونسائی سے کم درجہ رکھتی ہیں، لیکن صحت وضعف اور عللِ حدیث پر بھی تنبیہ کرکے اس کی تلافی کردیتے ہیں۔

حافظ ابن رجب حنبلی نے شرح علل ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ترمذی نے اپنی کتاب میں حدیث صحیح وحسن اور غریب کو بیان کیا ہے جن میں بعض مناکیر بھی ہیں۔ خصوصاً فضائل میں۔ لیکن ساتھ ہی اس کی صحت و ضعف کو بھی ظاہر کردیتے ہیں۔ لیکن علامہ حازمیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث ضعیف یا طبقۂ رابعہ کی ہوتی ہے تو اس کے

ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں اور اس صورت میں یہ روایت ان روایاتِ صحیحہ فی الباب کے لئے بمنزلہ شاہد و متابع کے بن جاتی ہیں۔ اور امام ترمذیؒ کا اعتماد حقیقت میں وہی روایاتِ صحیحہ ہی ہوتی ہیں۔ جو جمہور کے نزدیک بھی صحیح ہیں (شروط الائمہ ص۴۲)

(۱۱) امام ترمذیؒ کی عادت ہے کہ عام طور پر دو طرح کے تراجم قائم فرماتے ہیں، ایک ترجمہ سے اہلِ حجاز جس میں عام طور پر امام شافعیؒ ہوتے ہیں ان کے مسلک کی تائید مقصود ہوتی ہے، اور دوسرے ترجمہ سے اہلِ عراق جس میں عام طور پر امام ابو حنیفہؒ ہوتے ہیں اس سے ان کے مسلک کی تائید فرماتے ہیں۔ (عرف الشذی)

(۱۲) امام ترمذیؒ حدیث کی صحت اور حسن کا فیصلہ صادر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " والعمل علی ھذا عند أھل العلم أو اکثر أھل العلم أو عند بعض أھل العلم " اس کے ذریعہ سے فقہاء کے مذاہب کا علم ہو جاتا ہے، اور بعض ایسے فقہاء کا مسلک معلوم ہوتا ہے جن سے واقفیت امام ترمذیؒ کے واسطہ کے بغیر مشکل ہے۔

(۱۳) اسی طرح سے امام ترمذیؒ جب کسی حدیث کو حسن یا غریب کہتے ہیں تو عام طور پر ان دونوں میں سے جو وصف غالب ہوتا ہے اس کو مقدم کرتے ہیں۔ جیسے " باب ماجاء فی الأربع قبل العصر " (جامع الترمذی ص۵۵) اس باب کے تحت ابن عمرؓ کی مرفوع روایت " رحم اللہ امرءً اصلی أربعاً الخ نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں ھذا حدیث حسن غریب، علامہ عراقی کی رائے ہے کہ حسن و غرابت میں جو وصف غالب ہوتا ہے اس کو مقدم فرماتے ہیں، پس ابن عمرؓ کی یہ حدیث صرف ایک ہی سند سے مروی ہے، لیکن حسن کا وصف غالب ہے، اسی ضابطہ کو مصنف نے یہاں بھی ملحوظ رکھا ہے۔ (تدریب ص۵۵)

امام ترمذیؒ کی مشہور مصطلحات

امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں بعض ایسی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے جس کا تعلق عام طور پر جرح و تعدیل یا بیانِ مذاہب وغیرہ سے ہے، ہم ان میں سے صرف چند کو بیان کریں گے جس کی کتاب میں زیادہ اہمیت ہے، چنانچہ امام موصوفؒ بکثرت فرماتے ہیں:-

(۱) ھذا حدیث صحیحٌ حسنٌ اور کبھی حسنٌ صحیحٌ کہتے ہیں اور کبھی ھذا حدیث حسنٌ صحیحٌ غریبٌ

فرماتے ہیں، حالانکہ کسی ایک حدیث میں ان تینوں اوصاف یا ان میں سے دو کا اجتماع نہیں ہو سکتا،
وفی الواقع یہ اشکال اس وقت پیدا ہوگا جب حدیث کی مشہور اصطلاحی تعریف مراد لی جائے، لیکن امام
ترمذیؒ خود مجتہد ہیں، چنانچہ حدیث حسن کی تعریف جمہور کے خلاف یوں کی ہے کہ "حسن وہ حدیث ہے
جس کا کوئی راوی متہم نہ ہو، وہ روایت شاذ نہ ہو اور متعدد طرق سے مروی ہو (کتاب العلل ص۲۴۰)
لیکن علامہ سیوطیؒ نے ابن سید الناس کا یہ قول نقل کیا ہے کہ امام ترمذی نے حسن کی محض ایک قسم کی تعریف
کی ہے، اور اس کی صراحت امام موصوف نے کتاب العلل میں کردی ہے اس لئے اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام
ترمذیؒ کی خاص اصطلاح ہے (تدریب الراوی ص۵۱) بہرکیف جمہور کے قول کے مطابق بھی حسن وصحیح کے
اجتماع میں کوئی اشکال نہیں، کیونکہ ایک حدیث ایک محدث کی تحقیق میں صحیح ہے اور دوسرے کے نزدیک حسن ہے یا
اس کے برعکس، اسی طریقے سے ایک شخص کے نزدیک ایک ہی حدیث حسن لذاتہ ہے اور دوسرے کے نزدیک حسن لغیرہ
یا ایک حدیث دو اسانید سے مروی ہے ایک کے اعتبار سے حسن اور دوسرے کے اعتبار سے صحیح ہو (مقدمہ اصول
حدیث شیخ عبدالحق)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، عموماً ایک حدیث کی سند میں مجتہد کو تردد ہوتا ہے کہ آیا راوی میں شرائط حسن
کے ہیں یا صحیح کے ہیں پس مجتہد نے دونوں بیان کردیا اور کثرت استعمال کی وجہ سے "أو" گر گیا، اور اصل عبارت
یوں ہوگی، حدیث حسنٌ أو صحیحٌ (شرح نخبہ ص۲۴) نیز اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، بعض لوگوں نے
حسن وصحیح کے لغوی معنی مراد لئے ہیں لیکن یہ دونوں باتیں امام ترمذیؒ کی شان سے بعید ہیں، (کوکب ص۱۱)

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح صحیح وحسن کے اجتماع میں کوئی دشواری نہیں اسی
طرح غریب وحسن کے اجتماع میں بھی کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ امام ترمذیؒ نے حسن کی تعریف میں تعدد
طرق کا لحاظ کیا ہے جو ان کی اپنی اصطلاح ہے پس جہاں وہ حسنٌ غریبٌ کہتے ہیں وہاں ان کی خاص تعریف
مراد ہوتی ہے۔ (مقدمہ شیخ عبدالحق)

لفظ کراھیۃ وکراھۃ کا مطلب

امام ترمذیؒ، چند مخصوص الفاظ ہیں، ان دونوں کو بکثرت استعمال فرماتے ہیں، چنانچہ

باب کراھیۃ الاستنجاء بالیمین، باب فی کراھیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد المغرب
عام طور پر کراہت سے مکروہ تنزیہی وخلاف اولیٰ ہی مراد لیا جاتا ہے لیکن امام ترمذیؒ نے کبھی اس سے ایک عام معنی مراد لئے ہیں جو تحریمی وتنزیہی دونوں کو شامل ہیں، جیسے ترجمہ ہے۔ "باب ماجاء فی کراھیۃ الإقعاء بین السجدتین" یہاں اقعاء کی دونوں صورتوں کو مراد لیا ہے، حالانکہ اقعاء کی ایک صورت تحریمی کی ہے اور دوسری تنزیہی کی ہے، اور کبھی کراہت سے کراہت تحریمی ہی مراد لی ہے، جیسے باب ماجاء فی کراھیۃ أن یبادر الإمام فی الرکوع والسجود" امام سے مسابقت بالاتفاق حرام ہے، اور کبھی کراہتِ تنزیہی ہی کو مراد لیا ہے، جیسے "باب الأذان بغیر أجر" یہاں کراہتِ تنزیہی مراد ہے۔

کیوں کہ ان دونوں میں تفریق سلف کے نزدیک نہیں تھی، اور عام طور پر لفظ کراہت سے مکروہ تحریمی ہی مراد لیا کرتے تھے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:-

"المتقدمون یطلقون الکراھۃ ویریدون کراھۃ التحریم" (عمدۃ القاری ص۳۸۷ ج۳)

البتہ دونوں میں تفریق متاخرین فقہاء نے عوام کی سہولت کے پیشِ نظر قائم کی ہے، علامہ ابن قیمؒ نے اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں متاخرین نے مکروہ تنزیہی وخلاف اولیٰ کی اصطلاح ایجاد کی ہے، اور اب لفظ کراہت سے تنزیہی کے معنی مراد لئے جاتے ہیں (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۲۰۵)

بعض اہلِ کوفہ سے کون لوگ مراد ہیں؟

امام ترمذیؒ نے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک صراحت کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ جہاں اہلِ کوفہ کا مسلک نقل کرتے ہیں ان کے ساتھ اکثر حنفیہ ہی کو مراد لیا ہے اس لئے عام طور پر یہ مشہور ہے کہ مصنف نے جہاں کہیں لفظ اہلِ کوفہ لکھا ہے اس سے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ مراد ہیں، شیخ سراج لکھتے ہیں کہ جہاں کہیں امام موصوفؒ نے اہلِ کوفہ کا تذکرہ کیا ہے اس سے مراد امام ابوحنیفہؒ ہیں اور ایسا امام صاحبؒ کی شان میں غایت تعصب سے کیا ہے۔ (شرح جامع الترمذی ص۶۱)

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے بھی یہ فرمایا ہے کہ امام ترمذیؒ کو ائمہ مجتہدین کے ساتھ ایک طرح کا

تعصب تھا، خصوصاً امام اعظم ابو حنیفہؒ کی ذاتِ گرامی سے اس لئے انھوں نے امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ کی طرف بعض اہلِ کوفہ سے اشارہ کیا ہے۔ اور امام صاحبؒ کے اسم شریف کو کہیں کتاب میں صراحتاً ذکر نہیں کیا ہے (شرح سفر السعادۃ)

ان حضرات کی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہلِ کوفہ سے حنفیہ ہی مراد ہیں، لیکن یہ کلیہ نہیں، کبھی اس کا اطلاق دوسرے علماء کوفہ پر بھی کیا ہے (کوکب صـ۳۴۷) جیسے باب ماجاء أنہ یبدأ بمؤخر الرأس - اس ترجمہ کے تحت فرماتے ہیں - قد ذهب اهل الکوفة إلی هذا الحدیث منهم وکیع بن الجراح،

حضرت مولانا انورشاہؒ فرماتے ہیں:۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کو امام صاحبؒ کا مسلک کسی قابلِ اعتماد سند سے نہیں پہنچا تھا، جیسا کہ زعفرانیؒ کے واسطے سے امام شافعیؒ کا قول قدیم پہنچا، مزید برآں یہ اپنے شیخ امام بخاریؒ کی شخصیت سے متاثر تھے (عرف الشذی)

لیکن امام ترمذیؒ نے ایک روایت امام صاحبؒ سے کتاب العلل میں نقل کی ہے، جو مصری نسخہ میں موجود ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں بھی اس کا تذکرہ کیا ہے اور وہ روایت یہ ہے

حدثنا محمود بن غیلان حدثنا أبو یحییٰ الحمانی قال سمعت أبا حنیفة یقول ما رأیت أکذب من جابر الجعفی ولا أفضل من عطاء بن أبی رباح الخ

نیز اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کو امام ترمذیؒ ائمۂ جرح و تعدیل میں سمجھتے ہیں۔ (کوکب صـ۳۴۷/۲۷)

جامع ترمذی پر علامہ ابن جوزیؒ کی تنقید

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جوزیؒ نے جامع ترمذی کی تیئیس ۲۳ احادیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ (لامع صـ۶۳) لیکن علامہ ابن جوزیؒ نقد روایات میں متشدد قرار دیئے گئے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے اپنی کتاب میں بہت سی ایسی احادیث کو موضوع کہہ دیا ہے جن کے موضوع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ فی الواقع وہ ضعیف ہیں، علامہ ذہبیؒ کی رائے ہے کہ ابن جوزیؒ نے بہت سی قوی و حسن روایات کو بھی کتاب الموضوعات میں داخل کر دیا ہے (تدریب الراوی صـ۱۵۵)

شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابن جوزیؒ کا نقد روایات میں تشدد اور حاکم کے تساہل نے ان دونوں کتابوں کے نفع کو مشکل بنا دیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی کتابوں کی ہر حدیث میں تساہل کا امکان ہے، پس ناقل کو ان دونوں سے نقل میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے، مجرد ان دونوں کی تقلید مناسب نہیں (التعقبات علی الموضوعات ص۱) پس معلوم ہوا کہ علامہ موصوف کا ہر حدیث کے متعلق وضع کا فیصلہ نامناسب ہے، علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب "القول الحسن فی الذب عن السنن" میں ان سب کا جواب دیا ہے۔

جامع ترمذی کی شروح

جامع ترمذی کی اہمیت اور افادیت کے پیشِ نظر علماء و محدثین نے اس کے ساتھ پورا اعتناء کیا اور اس کی متعدد شرحیں اور حواشی و مستخرجات لکھے گئے، طوالت کے سبب سے ان سب کا تعارف یہاں مشکل ہے، البتہ چند مشہور و متداول شروح و حواشی یہ ہیں۔

۱- شروحِ اربعہ :- یہ جامع ترمذی کی چار شرحوں، عارضۃ الاحوذی لابن العربی۔ قوت المغتذی للسیوطی و ابو طیب سندی المتوفی ۱۱۰۹ھ اور سراج احمد سرہندی کی شرحوں کا مجموعہ ہے۔ اس کی ایک ہی جلد چھپ سکی تھی۔

عارضۃ الاحوذی لابن العربی مالکی المتوفی ۵۴۶ھ کی شرح آج مصر سے چھپ کر مکمل آگئی ہے۔

قوت المغتذی جو علامہ سیوطیؒ کی کتاب ہے۔ اس کی تلخیص علامہ دمنتی نے کی جو نفع قوت المغتذی کے نام سے کتاب کے ساتھ چھپی ہوئی موجود ہے۔

(۵) حافظ ابو الفتح محمد بن محمد بن سید الناس الشافعی المتوفی ۷۳۴ھ کی شرح جو مکمل طور پر مدینہ منورہ کے کتب خانے میں موجود ہے اور اس کا کچھ حصہ قلمی ہندوستان کے بھی بعض کتب خانوں میں موجود ہے۔

(۶) تحفۃ الاحوذی :- مولانا عبد الرحمٰن مارکپوری کی یہ کتاب چھپ گئی ہے اور اس کے مقدمہ سے راقم نے بھی اس مضمون میں استفادہ کیا ہے۔

(۷) العرف الشذی :- کے نام سے مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے افادات ان کے ایک شاگرد نے جمع کیے ہیں،

(۸) الکوکب الدری :- حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ - یہ جامع ترمذی پر حضرت مولانا کے افادات ہیں جسے حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحبؒ کاندھلویؒ نے مرتب کیا تھا - اور حضرت الاستاذ مولانا محمد زکریا صاحب شیخ الحدیث مدفیوضہم کے حواشی نے چار چاند لگا دیئے ہیں اور حل کتاب میں اس سے بہتر کوئی کتاب نظر سے نہیں گذری -

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفیق فناحی

مرتبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

—— گذشتہ سے پیوستہ ——

در شرط ہائے ایمان

۶۷ سمجھ شرطؔ ایمان کے سات تو
کہ ایمان لیانا ہے تو غیب سو

۶۸ علم غیب خاصہ خدا سوں پچھان
ہے اختیارؔ اپنے سوں لیانا ایمان

۶۹ حلال حق کے تئیں بوجھ ہے او حلال = حلال کا الف خت
جزا اس کا دیوے تجھے ذوالجلال

۷۰ حرام ہے خدا کا سمجھ اس حرام پہلے حرام میں الف خت
خدا کے عذاباں سو ڈرنا تمام

۷۱ توں رحمت سو رب کے ہو امیدوار
کرے رحم تب تجھ پہ پروردگار

درحقیقتِ ایمان

۷۲ حقیقت سمجھ دینَ ایمانَ کا
مسلمانی اسلامَ ہور گیان کا

۷۳ قبولے تو فرمانَ حق کا تمام
حقیقت سو اکا بھی ہے مدام

"اکا" کذافی المخطوط۔ نقطے اور آخر کا کوئی ایک حرف چھوٹ گیا ہے۔ ممکن ہے کہ "اُپکار"، ہو جس کے معنی مہربانی یا فائدہ ہیں۔

ایمان درشرط واجب شُدن

۷۴ شَرط واجبِ ایمانَ کے دوچ جان
عقل ہور بلوغت کے تئیں تو پچھان

دراصل توحید

۷۵ اَصَل رب کی توحیدَ کا ایکَ جاں
زباں سوں بھی ایک بول ہور دل سوں ماں

۷۶ رکھے اِعتقادِ ایکَ کا دل بھتر
مُوحد تو ہوے "تداں" اے بشر

= تداں = س بفتحتین = تب، اس وقت

درایمان مجمل

۷۷ خدا سوں کہہ ایمانَ لایا ہوں میں
صفت ہور ناداں جو رب کے بھی ہیں

۷۸ او سب پر بھی لیا کر قبولیا ہوں میں
جیتے حکمَ احکامَ حق کے جو ہیں

۷۹ مفصّل جو ایمان اوّل کہہ دیا = اول. بحرکتین۔ ضش
سو مجمل کا اب یو بیان. بولیا

در ایعاض (کذا فی المخطوط و تصحیح اعضاء) ایمان

۸۰ سرِ ایمان کا کلمہ طیّب کو بول
تلاوت دل کان کا ہے تو کھول

۸۱ بھوت ذکر جنّۃ ہے ایمان کا
کہ کہنا صِدَق ہے تو راس جان کا ۔ صدق بحرکتین۔ ضش راس کا الف خت

۸۲ گنا جھوٹ اندھارا ہے اس کا تو جاں
کہ پاکی مٹھائی ہے اس کی تو ماں

۸۳ بڑا ہونا اس کا زکات ہے زمال — زکات کا الف خت
سو ہے بیج اس کا عِلم پھر کمال — علم. بحرکتین۔ ضش

۸۴ سو پھل اس کا روزہ کیا ذوالجلال
جزا اس کی دیکھے تو رب کا جمال

۸۵ یو ہیں پات پرہیزگاری کرے
شَرَم اس کا ہے چھال دل میں دھرے

۸۶ دعا اس کا ہے مغز ہر وقت سنگر — سنگر = کذا فی المخطوط - املا کا تعین نہ ہو سکا اس لئے معنی معلوم نہ ہو سکے۔
جڑ اس کی ہے اخلاص نہ ہو تو ڈنگر — ط - میں "نا ہوں تو" اخلاص کا دوسرا الف خت
ڈنگر - بفتح دال ہندی نون ساکن کاف فارسی مفتوح۔

۸۷ سو گھر اس کا مومن کا دل ہے تمام
نماز ہے جہاں لگ نفل جو مدام

۸۸ کھڑا ہونا ایمان کا وانچہ جان
یو ہے دھات ایمان کا توں پچھان — دھات = س = مذکر = اصل، جڑ

۸۹ سو فتاحی کر مختصر یو بیاں
یا حق رفعتی کا جتن کر ایماں

در بیان آبہا کہ وضو وغسل شود

۹۰ وضو ہور غسل یو ہے کرنا درست — غسل بحرکتین = ضش
تو پانی سوں اسمان کے نا ہوست

۹۱ دریا ہور بھی ریل سوں ہے روا — = ریل بکسر را، ہملہ - ہندی = طہ = مذکر برساتی نالا
ملیا اس میں گر ہے نجاست نوا

۹۲ یادہ در دہ ہوئے گا پانی اگر
نجاست نہ ہوئے اس میں کچھ بھی اثر

۹۳ تغیر ہو اگر او پانی جداں — جداں بالفتح = سنسکرت میں حرف جد = جب، جہاں
طہارت نہ اس میں روا ہے تداں

۹۴ پڑیں پات گر جھاڑ پانی بھتر
یا کچرا پڑے بیچ پانی اگر — کچرا - س - بفتح کاف دوسرا حرف جیم فارسی - مذکر = کوڑا - خس وخاشاک

۹۵ تغیر ہونے سوں روانئیں ہے او
مگر یک صفت گر پھرے ہوئے جو

۹۶ پھرے رنگ ہور باس لذت سو جب
نہ پاکی روا اس سوں ہوئے گی تب

۹۷	کہ جھاڑوں کا پانی و میوے کا بھی	صلہ "کا" کا الف خت
	وضو ہور غسل میں روا نئیں کبھی	= غسل بحرکتین۔ ضش
۹۸	لہو نئیں ہے جاری جو حیوانؔ کا	
	موا اس میں کچھ نئیں اثر جانؔ کا	
۹۹	پڑے پانی یا چیزؔ پتلی میں جو	
	درست ہے نہ ناپاک ہوتا ہے او	
۱۰۰	چوہے سا جنا ور کونئیں میں مُوا	کونئیں = کنویں
	تجاوز ادپانی کونئیں کا ہوا	" = "
۱۰۱	سو واجب ہے کھینچے سو سب بیس ڈول	
	دگر مستحب ڈولؔ دس کھولؔ بول	
۱۰۲	کبوتر کے جیسا کونئیں میں اگر	
	چہل ڈولؔ تب کاڑ واجب بھرؔ	
۱۰۳	دگر مستحب بیس تو سو نکال	
	ھُوے ساٹھ سب یو سوبے قیل وقال	
۱۰۴	کہ بکری کے جیسا یا آدم موا	
	سُجایا کہ او پارہ پارہ ہوا	سُجا۔ سوجا = سوجھ گیا، پھول گیا۔
۱۰۵	سو پانی کو سب او نکالے تمام	
	کنواں او اگر چشمہؔ دار ہے مدام	دار کا الف خت
۱۰۶	دو سو ڈولؔ واجب نکالے بھار	
	بھی یک سو تو ہے مستحب او شمار	

۱۰۷ هوے تینَ سو خوبَ تو جانَ لے
کنواں او ہوا پاکَ تو مانَ لے

۱۰۸ جھوٹا آدمی مسلمُ و کافر کا جان
جنبَ هور حائضَ و نفسا کا مان

جھوٹا واُ خت اسی طرح آدمی کا ایک الف خت۔

۱۰۹ بھی کھاتے ہیں جس گوشت او سب تمام
تھوکا هور پیواں کا پاک ہے مدام

پاک کا الف خت

۱۱۰ سو خنزیرَ کتےّ کا جھوٹا پلید
تو پاکی عبادت کی جانے کلید

۱۱۱ درندیاں کا جھوٹا بھی ناپاکَ سب
سمجھ اس کو رحمت کرے گا سو رب

۱۱۲ تو بلّی و کگڑیاں کا جھوٹا پچھان
بھی شکرا او شاہینَ بھی جیسا مان

کگڑی = بالضم دوسرا کاف مہملہ ساکن یعنی مرغی

۱۱۳ رہے ایسے جو گھر کے جناور جتنے
چوہی هور (و) غیرہ جو سب ہیں وتے

جناور (= جانور) کا الف خت

۱۱۴ سو مکروہَ جھوٹا ہے ان سب کیرا
تو ثابت یقین راکھ اوپر تیرا

کیرا و تیرا کی یا خت
راکھ = رکھ۔

۱۱۵ ترَک کرنا مکروہَ کا ہے ثواب
بھی مکروہَ کے فعلَ سوں ہے عقاب

۱۱۶ سو مکروہِ تحریمی کا یو ہے حال
نہ تنزیہہ مکروہَ میں یو مثال

۱۱۷ ترک کرنا اس کا سو افضل ہے مان ؛ فعل کرنے اس کے سوں کچھ نیں ہے جان

۱۱۸ جھوٹا خر و اشتر کا مشکوک جان
اسی شک میں تو کبھی شک نہ آن — ط میں صدر مصرع " نہ اس " - کتاب کی خطائے فاحش

۱۱۹ یو مشکوک پانی سوں پاکی تو کر
تیمم کرے بھی تو اس کے اوپر

۱۲۰ ہوا اب یاں پانی کا سب کچھ بیاں
فرائض وضو کی کتا اب عیاں

در فرض ہائے وضو

۱۲۱ وضو کی فرض چار ہیں اے عزیز — = فرض - بحرکتین - ضش
اوّل موں کو دھونا سمجھ با تمیز

۱۲۲ درازی میں حد موں کا تھوڈی پکڑ
بھی اُگیں ہیں جاں بال سر کے ہیں دھر

۱۲۳ نرم گوش کانوں کی چوڑائی تو چہ
کہ حد موں کا ہے پوچھ بُجنا ہے یوچھ

۱۲۴ اگر ڈاڑھی جس وقت گھٹ ہووے کس — گھٹ بفتح کاف فارسی دوسرا حرف تاء ہندی گھنی
کرے پاؤ ڈاڑھی مسح فرض تس — = مسح بحرکتین - ضش

۱۲۵ دوجا فرض دھو ہات کہنیاں سو دو — ط میں کونیاں
مسح پاؤ سر کر تیجا فرض ہو

۱۲۶ سو چوتھا دونو پاؤں کھونٹیاں سو دھو — کھونٹی = ٹخنہ
ہووے فرض سب چار خوشنود ہو

در سنت ہائے وضو

۱۲۷ وضو میں کی سنت تو دس رکھ نگاہ ÷ اوّل صدق سوں بول یو بسم اللہ

۱۲۸ دو جایو کہ استنجا پانی سوں کر
وضو میں بھی مسواکَ سنت تو دھر

۱۲۹ سو منگٹ تلک ہاتھَ سنت ہے دھو
غرارے بھی کر تین سنت ہے ہو

منگٹ = ھ - مذکر - بفتح میم وسکون نون وبفتح کاف فارسی آخری حرف تاء ہندی = پہونچا - کلائی -

۱۳۰ سو کر ناکَ میں پانی تو تین بار
مسح ہر دو کانوں کا تو یک شمار

۱۳۱ بھی ڈاڑھی کو کر لے تو سنت خلال
تجھے روشنائی دیوے ذوالجلال

۱۳۲ خلال ہاتَ ہور پا کی انگلیاں کے تئیں
یو سنت سمجھ کر لے خوش ہو کہ تئیں

خلال کا الف خت

۱۳۳ سو ہر ایک اعضاء کو تین بار دھو
تمام اب ہیں سنت یو دس جان ہو

تین کی یا ء خت —

در نفل ہائے وضو

۱۳۴ وضو کے کتیک نفل کہنا تجھے
دعا کر عبادت میں خوش ہو مجھے

۱۳۵ وضو میں مسح کر تو گردن کے تئیں
دعا پھر وضو میں ہر یک محلِ تئیں

= مسح بحر کتین - ضش

۱۳۶ فراغت سوں فارغ جو جب ہوئے تو
اپن ہاتَ اس وقتَ دو دھوئے تو

۱۳۷ لگہ ہاتَ ڈانواں زمیں سوں داں
چھڑک پائے جامے پہ پانی سوداں

۱۳۸ تا وسواسَ تج دل پہ نہ آئے کب
سو شک دل اوپر کا نکل جائے تب

در مستحبہائے وضو

۱۳۹ وضو میں کے سب پانچ ہیں مستحب
کتا ہوں تجھے میں با مدادِ رب

۱۴۰ سو نیّت و ترتیبَ ہے مستحب
سیدھے طرفَ سوں ابتدا کریو سب = سیدھے کی یا خت

۱۴۱ مسح کر تمام اپنے سر کو (تو) سب
گلے پر گِلاَ دھو کہ ہے مستحب گِلا = گیلا بمعنی تر کی تخفیف

۱۴۲ کھیا ہوں تجے میں یو از فضلِ رب
تمام اب ہوئے پانچ یو مستحب

در شکنندۂ وضو

۱۴۳ نکلنا نجاست بدن سوں کسے
وضو توٹ اس وقتَ جاوے اُدسے

۱۴۴ سو موں بھر کے قئے سوں بھی تٹتا ہے جان
دتکیہ دے کے سونے تٹتا ہے مان

۱۴۵ سو بے ہوشَ دیوانگی سوں بھی توٹ
بھی مستی سوں جاوے وضو اوس کی چھُوٹ

۱۴۶ ہنسی تہقہہ کر بالغ در نماز
وضو توٹَ جائے گی اے پر نیاز = قہقہہ کی دوسری ہائے ہوز مخطوطہ میں حائے حطی نخک بالغ کا الف خت

۱۴۷ ننگا مردَ عورت کھڑا الَٹ ہوئے   = ننگا کا دوسرا نون خت
ذکر فرجَ سوں یو لگا کر جو سوئے

۱۴۸ سوتا بیٹھا کب تب کرے یوں سوجب   سوتا کا واؤ خت ۔ طہ میں سوتا کی بجائے ستا
مباشرتَ فاحش کہتے اس کو سب   مباشرت کی راء مہملہ دونوں مصرعوں میں بضرورت ساکن

۱۴۹ مباشرتَ فاحش سو ٹوٹے یقیں
سمجھ اس کے تئیں گر ہونا تجھ کوں دیں   = ہونا کا واؤ خت

در سبب فرض شدن غسل

۱۵۰ فرَض غسلَ کے دو سبب دل میں دھر
فرَض ہیں یو عورت مرَد کے اوپر   مرد ۔ بحرکتین ۔ ضش

۱۵۱ منی کودَ نکلے جو شہوت کے حال
غسلَ فرضَ ہوے سو بے قیل وقال

۱۵۲ قبُل یا دبُر میں بھی حشفہ جو جائے
دونو پر غسلَ اس وقت فرضَ آئے   غسل اور وقت دونوں بحرکتین ۔ ضش

۱۵۳ کہ عورت ہوی پاک جوں حیضَ سو
ہووے غسلَ فرضَ اس پہ اس وقتَ کو

۱۵۴ بھی عورت ہوی پاک جوں از نفاس
ہوے غسلَ اس پر تو کر لے قیاس

۱۵۵ ترے ساتھ گر کسی ہوے احتلام
غسلَ فرضَ اس وقت ہوئے بے کلام

در بیان چند غسل کہ سنت اند

۱۵۶ غسلَ ہیں جو سنت سو سب چار ہیں ؛ غسلِ جمعہ کا جان سنت ہیں تئیں

۱۵۷ دونوں عیدؔ کے غسلؔ سنت پچھان
بھی احرامؔ عرفہ کا سنت ہے مان

دربیان غسل ہائے واجب

۱۵۸ بھی واجب غُسل دو چہ ہے کر قرار
غُسل مردہ کے تئیں دے واجب قرار — غسل - // = دونوں مصرعوں میں - ضش

۱۵۹ غُسل مسلمی تو جنب ہے اگر
دینا غسلؔ اس کو سو واجب پکڑ

۱۶۰ اگر مسلمی تو جنب نئیں پچھان
غُسل مستحب اس پہ واجب نہ جان

درفرض ہائے غسل

۱۶۱ فرض غسلؔ میں تینؔ ہیں دل پہ دھر
فرض ہیں یو عورت مرد کی اوپر — مرد = بحرکیتن - ضش

۱۶۲ تو کوناک میں پانی ہور موں بھتر
سو پانی بھوا تو بھی سب انگ پر — بھوا = بہا - بہانا کا صیغہ امر

درسنت ہائے غسل

۱۶۳ یو سنت غُسل میں کے تو سونؔ لے — غسل بحرکیتن - ضش
دو نو ہاتھ اپنے کے تئیں غسل دے

۱۶۴ فرج ہور نجاست اپس تن سوں دھو
پچھیں کر وضو بھوتؔ خوش حال ہو

۱۶۵ مگر پانوؤ آخر غسل میں تو دھو — غسل - // - ضش
بدن پر تو بٹ پانی تین بارؔ ہو — تین کی یا ختت - بٹ = بٹنا کا صیغہ امر - بمعنی بل، رگڑ ممکن ہے بٹ - با ؤ بسم اللہ دتا ؤ ہندی - خطائے کتابت

[illegible] مصنف نے [illegible] - لکھا ہے

در بیان تیمّم اند

۱۶۶ ہوئے بے وضو یا جنب ہے اگر
ہوئے حایضہ پاک یا نفسا بچڑ — پاک اور یا کا الف خت

۱۶۷ تیمم انوں کو روا ہے پچھان
نہ ملتا ہے پانی تو جس وقت جان

۱۶۸ مسافر او ہے یا او ہے شہر بھار
اسے پانی ملتا نہ کوس یک شمار

۱۶۹ زخمی بھی پانی سوں پاوے ضرر
تیمم زمیں کے جنس پر تو کر — جنس بحرکتین۔ ضش

۱۷۰ او ماٹی ہونا پاک تو خوب جان
تیمم کے یو فرض اب تو پچھان

۱۷۱ تیمم میں سب فرض ہیں تین چیز
سمجھنا اُسے خوب تر اے عزیز

۱۷۲ نیّت فرض پہلا اوّل ضرب ایک — نیت بہ تخفیف یا؛ بروزن خرد + اول = بحرکتین
پھرانا اسے موں اوپر فرض دیک — بروزن بدل۔ ضش۔ دیک = دیکھ

۱۷۳ سو تسرا فرض ضرب دُسرا پچھان
پھرانا دو ہاتوں پہ کہنیاں سوں جان — ط = کونیاں

در سنت ہائے تیمّم

۱۷۴ سو سنت تیمم کے ہیں چار سب
کتا ہوں تجے میں یو خوش دل ہو اب

۱۷۵ چلا دونوں ہاتاں طرف خاک تو ⁘ ضرب مار کر لیا پھرا ہات کو

۱۷۶ انگولیاں ضرب میں کشادہ کرے — انگولیاں دکھنی = انگلیاں
جھٹک ڈال گرگرد باقی دھرے

۱۷۷ کھیا تجھ تیمم کا یو اختصار
جزا اس کا دئے گا پروردگار

در شکنندۂ تیمم

۱۷۸ تیمم توڑ نہار تین چیز جان — تین کی یاخت
وضو جس سیں ٹٹتا اویک ہے پچھان

۱۷۹ بھی قادر ہوئے جب یو پانی اوپر
تیمم جاوے اس کیرا توٹ کر — جاوے کا الف خت

۱۸۰ شفا زحمتی کو جو جس وقت ہووے
تیمم کی صحت سوں اواپنے کھوئے

دربیان مسح موزہ

۱۸۱ صحی مسح موزے پہ کرنا ہے تو چہ — صحی = صحیح
سو عورت مرد کو یو جائز ہے سوچ — مرد بحر کیتن۔ ضش

۱۸۲ پہنئے موزے کامل وضو کے اوپر — پنانا دکھنی = پہنانا۔ پینا دکھنی = پہننا
مدام یو رکھے دل اوپر یاد دھر

۱۸۳ مقیم ہے سو یک دن مسافر سو تین — مقیم کی یاخت
لیوے دین ہر یک کو اتنے سو گین — "دین" دن بمعنی روز کا اشباع، گین۔ گن، گننا فعل امر کا اشباع۔

۱۸۴ کو راتوں کے سنگ دین او گین لے — دین = دن کا اشباع
سو اس وضع سوں سیکھ تو دین لے

۱۸۵ سو کامل طہارت حدث کے سو وقت
یو ہے شرط توں جان اے نیک بخت

۱۸۶ حدث پر او مدت کی کر ابتدا
ہوے بے وضو جس وقت تو سدا — وقت بحرکتین۔ ضش

۱۸۷ حدث تو او اپنے پہ جس وقت پائے
سو او مسح کا ابتدا مدت آئے

شناختن بلوغت عورت و مرد

۱۸۸ ہوے سال جب نو (۹) کے عورت یقین
ہوا حیض کا وقت اس کا تو گین — گین = گن فعل امر کا اشباع

۱۸۹ اگر دیکھے اس بعد او حیض کو
بلاشک او بالغ ہوئے جان تو

۱۹۰ اگر سال پندرہ بھی دیکھے نہ او
بہر حال بالغ ہے سمجھے تو ہو

۱۹۱ اگر محتلم نئیں ہوا مرد جو
بعد سال پندرہ ہو بالغ سو تو

در مدت حیض

۱۹۲ تھوڑا مدت ہے حیض کا تین روز — "مدت" کی دال غیر مشدد۔ ضش
بہوت اس کا دس روز اے دل فروز

۱۹۳ راتوں سات مدت کو کرنا شمار — راتوں کا الف خنت
جو دس دن پہ فاضل اگر ہے قرار

۱۹۴ ہے دن تین سو کم جو ہوئے گا لھو
سو علت کا او لھو ہے ہر یک کو گھو

۱۹۵ یو مدت ہیں لھو ہے سو او حیض جان
دو حیضوں کے بیچ تھوڑی پاکی یو جان — بیچ کی یا خت

۱۹۶ تھوڑی پاکی اس میں سو پندرہ ہر دین — دین = دن کا اشباع
توں اس کو سمجھ خوب اے اہلِ دیں

۱۹۷ بہوت پاکی کو حد نہیں سو یہاں
مسائل بولے سیکھ اہلِ زماں

دربیان نفاس

۱۹۸ جنے کے پچھیں بھی دیکھے لھو اگر — ط میں جن نیکے - برائے شناخت لفظ
نفاس اس کو کہتے ہیں مومن بشر — جننا کا دوسرا نون خت

۱۹۹ کہ تھوڑے کو اس کے نہیں حد نہ سد
بہت اس کے چالیس دن ہیں سو حد — ط = بھوت

۲۰۰ جو چالیس دن پچھیں دیکھے جو لھو — پچھیں کی جیم فارسی بضرورت مشدّد
یو علت کا ہے لھو سو ہر یک کو کہو

حایض و نفسا را کدام کدام درست نئ

۲۰۱ نہ حائض و نفسا کو جائز طواف
نہ پڑھنا او قرآن دل کر تو صاف

۲۰۲ نماز ہور روزہ نہ جائز اسے
نہ جفتی سوں او مرد کی سنگ بسے

۲۰۳ نہ چھوئے کبھی او مُصحَف کے تئیں — مصحف کی جا حطی بضرورت مشدّد
بھی داخل ہوئے او سو مسجد میں نئیں

جنب را کدام چیز روا نیئے

۲۰۴ جنب کو بھی نہ یو روا چیز ہیں
سو جائز ہے صحبت گر اس کے تئیں

۲۰۵ سو روزہ بھی جائز جنب کو ہے جاں
او مکروہ کے ساتھ ہے خوب ماں

۲۰۶ بھی محدث کو جائز ہے قرآن پڑھے
رکھے روزہ ہور او بھی جفتی کرے

۲۰۷ روا ہے بھی محدث کو مسجد میں جائے
یو چیزاں کو معلوم کر شک نہ لیائے

۲۰۸ کہ نفسا و حائض کو اے دل نواز
قضا رکھنا روزہ قضا تیئں نماز

۲۰۹ جنب کو نہ جائز ہے کرنا جو کام
غسل کر کرے کام یو سب تمام

۲۱۰ جو بھی بے وضو بیچ نہ کر فعل
وضو کیے پہ کرنا سمجھ او سگل

در شناختن پنج اوقات نماز

۲۱۱ اول وقت یو صبح کا جان تو
کہ جب پوہ پھاٹے گی لے مان تو

۲۱۲ سفیدی او دوسری کنارے اوپر
او آڑی ہے اسمان پر کر نظر — اسمان = غیر ممدود۔ ضش

۲۱۳ پچھانے او مشرق کی جانب یقیں
اگر تجھ کو ہونا محمدؐ کا دیں

۲۱۴ کہ آخر وقت اس کا اے کامیاب — وقت۔ بحرکتین۔ ضش
نہ جب لگ نکلتا سمجھ آفتاب

۲۱۵ ہوا شمس کو جب سمجھ تو زوال
اول وقت او ظہر کا پر اجال — اجال = ہندی اصل میں اجال بہ تشدید جیم ہے = ط میں الف کے بعد واؤ خک = روشن، چمکدار، صاف، خالص

۲۱۶ سو آخر وقت سایہ ہر چیز کا
دو چنداں ہوئے جب، خبر یو تو پا

۲۱۷ دو چنداں ہوا سایہ اصلی کے جان — سوا۔ ط۔ میں سوای •
اماممن کا قول یک سایہ مان

۲۱۸ دو چندا ہوا سایہ جس وقت بوجھ
وقت عصر کا او سمجھنا ہے توجہ

۲۱۹ بھی آخر وقت عصر قبل از غروب — وقت = ایضاً = ضش
اول وقت مغرب گیا شمس ڈوب

۲۲۰ شفق نئیں ہوا غیب آخر ہے وقت
سمجھنا توں مغرب کا اے نیک بخت

۲۲۱ شفق تب ہوا غیب تو جان جب
عشاء کا اول وقت بجھنا ہے تب — اول بحرکتین ضش۔ بجنا بوجھنا کی تخفیف = پہچاننا۔

۲۲۲	سفیدی جو سُرخی کے ہے بعد جو شفق ناؤں نعمان کھیتے ہیں او	
۲۲۳	او مغرب کی جانب ہے اسمان پہ نظر کر پچھانے اسے خوب تر	اسمان = غیر ممدود - ضش -
۲۲۴	ہوئی صبح صادق نہیں لگ تو جان عشاء کا او آخر وقت ہے تو ہان	وقت = بحرکتین - ضش
۲۲۵	ہوا صبح صادق تو بھی صبح آ عشاء کا وقت تب نکل بھار جا	

در کدام کدام نماز بانگ نماز است، اقامت وغیرہ

۲۲۶	کہ ہے بانگ سنت موقت کے تیئں موقت فرض پانچ وقتے سو ہیں	فرض = بحرکتین - ضش
۲۲۷	جمعہ کو بھی سنت سمجھ تو اذان سوا دو کے کس وقت سُنّت نجان	طیں سوای
۲۲۸	روش بانگ کی جگ میں مشہور جان نظر میں مصلّی کے منظور جان	
۲۲۹	نہ ترجیع ہے بانگ میں جان تو ترسل کرے بانگ میں مان تو	
۲۳۰	کہ کلمہ بلند ایک آہستہ ایک سو ترجیع اس کو کہتے ہیں تو دیک	دیک = دیکھ
۲۳۱	جدا ہور جدا کلمہ کھینے کے تیئں ترسل کہتے اس یہ بچ بانگ ہیں	بچ = بیچ، طیں اس ایس بہ یائے مجہول

۲۳۲ سو خیرٌ من النوم یو بول دے
خبر یو تو فجّر کے تیئں کھول دے — فجر = بہ تشدید جیم بضرورت

۲۳۳ سو دو بار اس لفظ کو بول تو
اقامت کو نئیں ہے یو ہے بانگ تو

۲۳۴ اقامت میں قامت کا کہہ لفظ تو — کہہ ط میں کی خک
اقامت میں ہے یو نہیں بانگ کو

۲۳۵ ہوئے رخ یو دونوں میں قبلے کدن
پھرا موں دوجی میں سو دوجی کدن

۲۳۶ سیدھے ڈاویں دوجی میں موں کو پھرا — سیدھے کی پہلی یا دخت - ڈاواں - ہ - دکھنی = بایاں - فارسی میں چپ -
جما آخرت میں ہو تجھ ٹک دھرا

۲۳۷ اذاں ھور اقامت قضا کو بھی کر
قضا بہوت ہیں کر تو کر تو نظر

۲۳۸ سو اول قضا کو یو دونوں کو کر
پچھیں اختیاری تو کر یا نہ کر

۲۳۹ اقامت کرے تو بر ہر قضا
اذاں میں ہے اختیار جز برادا — اختیار کی یا دخت

۲۴۰ ادا میں یو دونو کرے سب خلاف
وضو کر یو دونوں میں ہو دل تے صاف

۲۴۱ کہے بانگ اگر بے وضو ہے روا
ولے یو خلافِ ادب ہے سوا

۲۴۲ اقامت میں او بوجھ مکروہ سدا ؛ اقامت میں لازم وضو سرمدا

۲۴۳ جنب کو کنا بانگ مکروہ جان
وقت نئیں ہو الگ ہے مکروہ جان

کنا = کہنا

۲۴۴ سنبھار کہنا موذن کے تیوں
مگرحی علی میں کہے تو سویوں

حی کی یاء ضرورتاً بالتخفیف

۲۴۵ سو لاحول ماشاء تو بولنا
صَدَق ہور بر(ر) خیر میں کھولنا

لاحول ولاقوۃ الا ماشاء اللہ

ط میں صرف بر ہے۔ صدقت وبررت وبالحق نطقت

۲۴۶ اَداما اَقاما اِقامت میں بول
دعا سوں اپن دین کا باب کھول

اداما اللہ واقاما

۲۴۷ دعا او اذاں کی پڑھے بعد زاں
پڑھے تو بھی صلوٰۃ خوش کرکے جاں

۲۴۸ ہوا بانگ کا سب یہاں یو بیاں
نبیؐ پر ہزاراں ہیں صلوات جاں

ایں شرطہا بر مصلی فرض است

۲۴۹ یو شرطاں فرض ہیں مصلی اوپر
حدث ہور نجاست سوں تن پاک دھر

۲۵۰ کر جاگہ و جامہ بھی تو پاک دھر
ہیں یو شرط دو بھی مصلی اوپر

۲۵۱ کرے ستر عورت شرط فرض جاں
یو عورت کے اوپر فرض ہے پچھاں

شرط = بحرکتین - ضش

فرض = ” - ضش

۲۵۲ یو عورت مرد کا ترے دل پہ رہے
یونبی وگڑگی کے جو بیچ ہے

= عورت بمعنی ستر - مرد = بحرکتین - ضش - ط میں کا کے بعد نون غنہ خک - یونبی = جیسی، ناف - گڑگی دکھنی بضم کاف فارسی، رائے ہندی، ساکن تیسرا حرف کاف فارسی بالکسر آخر میں یائے معروف (= گھٹنا = رکبۃ = ع)

ط میں " یونبی گڑگی کی بیچ جو چیز ہے " خک - اس طرح مصرعہ غیر موزوں ہو جاتا ہے - اصل بحرکتین - ضش -

۲۵۳ اصل زن کا سب آنگ عورت ہے جاں
مگر ہات سوں ہور قدم کو نہ جاں

۲۵۴ سو عورت مرد کا و باندی کا ایک — عورت = ستر - مرد = بحرکتین - ضش
مگر پیٹ ہور پیٹھ عورت ہے دیک — عورت - ایضاً - ،،

۲۵۵ مقابل ہو قبلہ کا نیت کرے
پچھانے وقت یو بھی دل پر دھرے — وقت - بحرکتین - ضش

در صفتہائے فرضہائے نماز

۲۵۶ صفت فرض ہیں یو جو اندر نماز
ادا یو کرے خوش ہو تو بانیاز

۲۵۷ فرض ہے یو تکبیر تحریمہ یو جب
فرض ہے کھڑا ہونا کہتا ہوں تو چہ

۲۵۸ سو عورت مرد بھی کھڑیں ہوں یقیں — مرد = بحرکتین - ضش
کہ عورت کھڑی نئیں رہتی چھوڑ دیں

۲۵۹ سو عورت کو بھی کر تو تاکید یوں
کھڑی در نماز اد نہ رہتی سو کیوں

۲۶۰ قرارت ہور رکوع اس میں تو فرض جان
سجود ہور قعود آخریں فرض مان

۲۶۱ تشہد قدر آخریں قعدہ بیٹھ — قدر بحرکتین - ضش
فرض ہے یو کر دل منے تو چہ بیٹھ

۲۶۲ نکلنا نماز اپنے سوں قصد کر
مصلی فعل اپنے سوں فرض دھر — فعل = ،، - ضش

۲۶۳ سو واجب پڑھے فاتحہ اس میں جم
کرے فاتحہ سوں تو سورت بھی ضم

۲۶۴ تعین دو رکعت سے ہے واجب، پچھان
قراءت اوّلین دو میں واجب ہے مان

۲۶۵ مکرر فعل میں سو ترتیب کر — فعل = ،،
بھی تعدیل ارکان واجب پکڑ

۲۶۶ رکوع ھور سجود کے قراری کے تئیں
سو تعدیل ارکان سمجھنا ہیں تُیں

۲۶۷ اول قعدہ ھور بھی تشہد پچھان
بھی لفظ از اسلام واجب تو مان

۲۶۸ وتر کا قنوت ھور تکبیر عید
یو واجب ہر یک عید پر کر جدید

۲۶۹ بلند پڑھنے کی جا گا پڑھ خوش پکار — بلند کی دال خت
سو آہستہ ملکے کی جا گا شمار

در سنت ہائے نماز

۲۷۰ سو اندر نماز میں بھی سنت جو سب — نماز کا الف خت
او جیتنے ہیں تجھ کو کتا ہوں سواب

۲۷۱ یو قبل از صلوات ہے سو تو وچہ پڑے — یو = یہہ، ط میں صرف چہ خک - وچہ = وُیچہ = وہی
شروع او نماز اپنا اس سوں کرے — صلوات کا الف خت

۲۷۲ اٹھا ہات تحریمہ میں کان لگ
مصلی ہو نزدیک خلاّق جگ

۲۷۳ انگویاں کو تکبیر میں کھول تو
پکارے امام ہے تو تکبیر سو — امام کا دوسرا الف خت

۲۷۴ ثنا ہور تعوّذ کو ہلکا کہے — طہ میں تعویذ خک۔ اس صورت میں "کو"
بھی بسم اللہ آمین میں ہلکا رہے — نکالنا پڑے گا۔

۲۷۵ دھرے ہات سیدھا سوڈا ویں اوپر
رکھے ہات بنبی نچیں جوڑ کر — نچیں = نیچے

۲۷۶ رکوع کا کرے بھی سو تکبیر تو
رکوع سوں اُٹھے بھی سو تکبیر سو

۲۷۷ سمع اللہ بولے تو بعد از رکوع — سمع کا عین خت
نماز اپنی میں خشوع ہور خضوع

۲۷۸ رکوع میں بھی تسبیح کر تین بار
پکڑ ہات سو تو بھی گڑکی کو بھار

۲۷۹ پساز انگلیاں ہور گڑکی پکڑ
سو سجدے میں تکبیر سنت ہے کر

۲۸۰ اٹھے سجدے سوں سوچ تکبیر بول
سو سجدے میں تسبیح تین بار کھول — تین کی یا خت

۲۸۱ سو سجدے میں دو گڑکی ہور ہات رک
سو قعدے میں پا چپ. پچھانہ شک

۲۸۲ کرے تو کھڑا پانو سیدھے کتئیں
سو سنت سمجھ جلسہ تو مے کے تئیں

۲۸۳ نبی پر تو صلوات کہہ ہور دعا
دیوے حق تعالیٰ تجھ اپنا لقا — دیوے کی یاء اول خت

۲۸۴ سو عورت رکھے ہاتھ سینہ پہ جوڑ
سو اس میں دیوے چال مردوں کی چھوڑ — دیوے۔ ایضاً ایضاً

۲۸۵ مرد دور اپس بیٹھ کر ران سو
رکھے دور دو ہاتھ پہلو سو تو

۲۸۶ سو عورت مرد جو کہ سجدے کو آئے
دو ہاتھوں کے درمیان سجدے کو جائے

۲۸۷ لگا پیٹ کر سجدۂ راناں کو زن
دو پیوستہ کر ہاتھ پہلو کدن

ترتیب اندر نماز

۲۸۸ ادب مستحب ہے جو اندر نماز
ادا کر تو خوش ہو کہ سب بانیاز

۲۸۹ نظر سجدے کی جا پہ کر تو مدام
دفع کر جمائی کو اے خوش کلام

۲۹۰ سو تکبیر اول میں استین سو
نکال ہاتھ اپنے تو سیکھ دین تو — استین = بضرورت غیر ممدود؛ نکال کا الف اور سیکھ کی یا خت

۲۹۱ دفع کر تو کھانسی سکت کر دھرے
مصلّی کھڑے رہینے کو تب کرے

۲۹۲ کہے جب مکبّر جو لفظ از فلاح ؛ ادب سیکھ بولے تو اہل صلاح

۲۹۳ کہے لفظ قامت مکبر مدام ؛ سو تکبیر اول کھے تب امام

(باقی)

قسط دوم :-

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

گذشتہ سے پیوستہ

دہلی میں قتل عام ایک دن کا واقعہ ہے کہ ایرانی سپاہی شہر میں گشت کرتے پھر رہے تھے، کچھ ناعاقبت اندیش ہندوستانیوں نے افواہ اڑا دی کہ نادر شاہ مارا گیا۔ اب کیا تھا۔ شہر کے کچھ غنڈوں نے اُن پر وار کیا۔ اس وجہ سے شہر میں بدامنی پھیل گئی۔ اور اس ہنگامہ میں سات سو ایرانی مارے گئے۔[1] جب نادر شاہ کو اس حادثہ کی خبر پہونچی تو اُس کے غیظ وغضب کی کوئی انتہا نہ رہی، وہ قلعہ معلیٰ سے نکل کر چاندنی چوک کی سنہری مسجد (جو آج بھی کوتوالی کے پاس ہے) میں آیا اور قتل عام کا حکم صادر کیا۔ اب کیا تھا حکم پاتے ہی آناً فاناً ایرانی سپاہیوں نے لوٹ مار اور غارت گری کا بازار گرم کر دیا۔ ہنگامۂ کشت وخون صرافہ اردوئی (یہ مقام لال قلعہ کے قریب تھا) سے پرانی عیدگاہ تک پھیلا ہوا تھا۔ خانم کا بازار، جامع مسجد کے قرب وجوار کا علاقہ، روئی فروشی اور جوہریوں کے بازار تباہ کر دیے گئے۔ کئی مقامات پر آگ لگا دی گئی، جس کسی کو گلی کوچوں، سڑکوں اور دکانوں پر پایا، چاہے وہ بڑا ہوتا یا چھوٹا، عورت یا مرد، اُسے تہ تیغ کر دیا جاتا، یہاں تک کہ جانور تک بھی اِس زد سے محفوظ نہ رہ سکے اور ہزاروں کی تعداد میں عورتیں مقید کر لی گئیں اور ہزاروں نے "جوہر" کیا۔ قتل اور غارت گری کا یہ بازار صبح آٹھ بجے سے سہ پہر تک گرم رہا۔ ایک لاکھ بیس ہزار افراد قتل ہوئے، پندرہ ہزار مجروح اور زخمی ہوئے۔[2] طباطبائی نے لکھا کہ "دوپہر تک وہ زد وکشت ہوئی کہ خون کے نالے بہے اور مقتولوں کا شمار اندازۂ قیاس سے باہر ہوا ...... لاشوں کی کثرت سے راہ میں وہ تعفن تھی کہ گذر دشوار ہوا۔ آخر صفائی کا حکم ہوا اور کوتوال شہر

---

[1] سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲۔ ص ۱۰۹ [2] نادر شاہ (انگریزی) فریزر ص ۱۸ تا ۱۸۳

نے سب لاشیں جمع کرا کر بے نلاش ہندو مسلمان کے خس وخاشاک میں جلوادیں"[1]

اشرف علی خاں پیام

دہلی کے کجکلاہ لڑکوں نے کام عشاق کا تمام کیا
ایک عاشق نظر نہیں آتا ٹوپی والوں نے قتلِ عام کیا[2]

مرزا عسکری!

تو نادر شاہ ہے ملکِ پری رویوں کا اے ظالم
جدھر بھر کر نظر دیکھے تو قتلِ عام ہو جائے[3]

معاصر لٹریچر میں اس غارتگری وتباہی کا بڑا دل دوز نقشہ ملتا ہے۔

تاریخ ہندی کے مصنّف کا بیان ملاحظہ ہو:-

"چنانچہ سرپاس قتلِ عام برخاص وعام بود۔ بروایتی عدد مقتولان قریب یک لکھ رسید ہرج ومرج برمردم شاہ جہان آباد بدرجہ ازدیاد رو داد۔ چناں چہ خانہ بوعلی کوکہ و خانہ تربیت خاں کہ از امرای عالی شان بود بتاراج رفت وحکیم امام الدین کہ سید برحق وبجمالات حکمت وطبابت سرآمد حکما، روزگار بود ودرجود وسخاوت ممتاز ایں دیار بود بمعہ توابعان بدرجۂ شہادت رسید۔ بروایتی حکیم علوی خان کہ درکمال علوم حکیمی وقت بود نیز ہم چناں شد، وبسیاری از علماء وصلحاء وحافظ قرآن و قرأ بدرجۂ شہادت فائز شدند۔ شہوار خاں، وسید نیاز خان وخوشحال رای مشرف تخت را دستگیر ساختہ شکم پارہ نمودہ ووالہ برو یخاں قراول بیگی کہ از امراء قدیم و بمنصب ہزاری سرفرازی داشت بنابر درشتی مخلصان خود را کشت"[4]

---

[1] سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲ ص ۱۱۰ [2] اقتباس بدائع وقائع (اورنٹیل کالج میگزین سنہ ۱۹۴۱ء) ص ۱۳۳ (ب) [3] عیار الشعراء (قلمی)۔ ص ۳۱۶
[4] تاریخ ہندی (قلمی) ص ۵۷۲ - ۵۷۳۔

بقول اعظم خان بہادر :-

"عالم را سیوف آبدار ساختند وجہانے راچوں خس وخاشاک درہم شکستند، بسان دیوان عربدہ خوں وفیلان بدمست خوی تمیز از دست دادہ دنیک وبد ہیچ نشناختہ طفلان معصوم وزنانِ معصوم را دو لخت می ساختند، جانوران مجبور و وحشیاں معذور از تیغ بیدریغ آنہا پناہ نیافتند، بلکہ گربہ وسگاں را از دست شاں رہائی نیافتہ طعمۂ مرگ شدند، چہ گوئیم ازاں قتلِ عام وچہ ظالم ازاں روز بدلہ انجام آں موکلان ملک الموت ونابینان عزرائیل بداں شکل وشمائل درکوچہ وبازار وخانہ ودیوار برآمدہ فیض ارواح عالم نمودہ دست بغارت کشادند، زر وجواہر وخزینہ ودفینہ ومال ومتاع کہ خراج مملکت اقسام نباش وتاراج کردند...... از جمیع اطراف شہر فراہم آمدہ درشہر پناہ وارد وئے معلی ومحلات چاندنی چوک وفیض اللہ بازار وجوہری بازار ودیگر امکنہ محفوظ ومحروس پنداشتہ، مال گزیدہ بود، ہمہ تلف وپائمال گشتند، وننگ وناموس غربا و اغنیا بدست آنہا گرفتار شدند، ہزاروں پری پیکر بدیع جمال کہ از عصمت گاہے بطرف خورشید وماہ درست نگاہ نکردہ پیش وپس آنہا در رستہ وبازار برہنہ بدتر از احوالِ خاکساران وگنہ گاران می رفتند- بجز آں کارنامہ دیگر انچہ اجمال واشتعال از طاقتِ بشری خود فراواں دیدند، حوالۂ آتش نمودند- شعلۂ آتش جوش بر فلک رسیدہ ونائرۂ غضب درخروش اطراف عالم دودیدہ زلزلۂ کلاں در تسخیر نمایاں آشکارہ بود- بقیۃ السیف، اکثری از اہل ناموس علی الخصوص بیشتر از جوہریان وجوہر عزت خود آشکارا کردہ "جوہر" نمودند، بسیاری زناں بچہای خود را کشتند وداغ حسرت وخجالت وندامت بالملامت بردند- برخون ودل جگر گون برداشتند" [1]

---

[1] تاریخ مبارکنامہ (قلمی) ص ۱۴۹ (الف) و ۱۴۹ (ب)

مختصر یہ کہ محمد شاہ رنگیلے کی دلّی[1] کے جو کوچے گلزار کی روشوں سے خوبصورتی میں کسی طرح بھی کم نہ تھے، اور ہر ایک کوچہ دلاویز زلف کے مانند تھا اور جس کے ہر محلّے میں بلبلوں کی سی شور انگیزی تھی، اُسے اب ایسی نظرِ بد لگی تھی کہ زلفِ بتاں کے مانند پریشان حال تھا اور بقول آنند رام مخلص "اپنی اصلی حالت پر دوبارہ آنے کے لئے اُسے ایک مدتِ دراز درکار ہوگی" آتش زدنی کی وجہ سے اب شہر خاکِ سیاہ ہوگیا ہے۔ ؎

دل سرو کارش بر نگار زنگ داغ افتادہ است

ہمچو دہلی شہر خوبی بے چراغ افتادہ است[2]

مختصر یہ کہ دلّی تباہ و برباد ہوگئی، بقول خواجہ برہان الدین عاصمی :- ؎

چمن کے تخت پہ جس دن شہ وگُل کا تجمل تھا ۔۔۔ ہزاروں بلبلوں کی فوج تھی اور شور تھا غُل تھا

خزاں کے دن جو دیکھا کچھ نہ تھا جز خار گلشن میں ۔۔۔ بتایا باغباں رو رو کے یہاں غنچہ تھا وہاں گُل تھا[3]

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ "مرقع دہلی" از درگاہ قلی خان - کلیاتِ میرؔ - حدیقۃ الاقالیم - ص ۴۱

دلّی کے نہ تھے کوچے اوراقِ مصوّر تھے ؛ جو شکل نظر آئی تصویر نظر آئی

ہفت اقلیم ہر گلی ہے کہیں ؛ دلّی سے بھی دیار ہوتے ہیں

دلّی تھی طلسمات کی ہر جاگہ میرؔ ؛ اِن آنکھوں سے ہم نے آہ کیا کیا نہیں دیکھا

[2] وقائع آنند رام مخلص (قلمی) حصہ دوم ص ۱۷ (الف) تا ۱۸ (الف) - نیز ملاحظہ ہو - اقتباس بدائع وقائع (اورنٹیل کالج میگزین ماہ نومبر سنہ ۱۹۴۱ء) ص ۸۰

اب شہر ہر طرف سے میدان ہوگیا ہے ؛ پھیلا تھا اس طرح کا ہیکو یاں خرابا
کلیات میر ص ۲۹

[3] نکات الشعرا - میرؔ (مرتبہ مولوی عبدالحق) ص ۱۱۹ - نادر شاہ کے حملے اور دہلی کی تباہی و بربادی کے متعلق تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ ہو - مراۃ آفتاب نما (قلمی) ص ۱۵ (الف) نادر نامہ (قلمی) ص ۲۳۱ (الف) تا ص ۲۳۳ (ب)۔

وقائع آنند رام مخلص (قلمی) حصہ دوم ص ۱ (الف) تا تاریخ چغتائی (قلمی) ص ۲۰۶ - مجمع النفائس (قلمی) ص ۱۰۳، تاریخ مبارکنامہ (قلمی) ص ۱۴۷ (الف) و ۱۴۷ (ب) - سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۲ - ص ۱۰۹ - ۱۱۰ - (باقی ص ۵۳ پر)

نادرشاہ نے اپنے لڑکے نصراللہ کی شادی شاہی خاندان کی ایک شہزادی سے رچائی۔ تاوان اور دیگر طریقوں سے نادرشاہ کے قبضے میں بے حساب دولت پہونچ گئی، چونکہ ایک طرح سے محمد شاہ کو اپنی گئی ہوئی سلطنت پھر سے ملی تھی اس لئے اس نے بطور پیش کش دریائے اٹک کے اُس طرف کے تمام علاقے مثلاً کابل اور دیگر چارمحال، ٹھٹھ اور ملتان کا نصف صوبہ نادرشاہ کی خدمت میں پیش کیا جو اُس نے بڑی خوشی سے قبول کر لئے۔[1]

نادرشاہ کے حملے کے نتائج نادرشاہ کا حملہ اپنے اثرات ونتائج کے اعتبار سے بڑی تاریخی اہمیت رکھتا ہے۔ پہلی بار ہندوستان سے بے حساب دولت' مغل بادشاہوں کی سات پشتوں کے جمع کئے ہوئے خزانے کسی بیرونی ملک کی طرف منتقل ہوئے اور انھوں نے ہندوستان کو اقتصادی طور پر بدحال کر دیا تھا۔ شیوداس لکھنوی کے اندازے کے مطابق سب زرونقد، سازویراق، گھوڑے ہاتھی، سونے چاندی کے ظروف اور جواہرات وغیرہ جو نادرشاہ اپنے ساتھ لے گیا، ایک ارب اسّی کروڑ روپے کی مالیت کے تھے۔ اُن میں صرف تختِ طاؤس جو بقول آنندرام مخلص "آبروئے ہندوستان"[2] تھا، سات کروڑ کی لاگت سے تیار ہوا تھا۔[3] اس حملے کے بعد' بقول شاکرخان۔ "ہمہ مداخل کمی فاحش پذیرفت ومخارج بحال ہیچ رونق درسلطنت نماند"[4]

(بقیہ صفحہ ۵۲) دیوان حسرت (قلمی) ص ۱۳۲ (ب) تا ۱۳۵ (ب)۔ مجمع الاخبار (قلمی) ص ۴۵۲ (الف) عمادالسعادت (قلمی) ص ۳۷ (ب) دیوان مصحفی (مرتبہ حسرت موہانی) ص ۶۶، اخبار محبت (قلمی) ۴۷۸ تا ۴۷۹۔ بیان وقائع نادرشاہ (قلمی) ص ۱۶ (الف) ۱۶ (ب)۔ جہاں کشائے نادری (مطبوعہ ۱۲۹۳ھ) ص ۲۴۱ - حدیقۃ الاقالیم ص ۴۴، شہرآشوب سودا۔ حاتم، تاریخ محمد شاہی (قلمی) ص ۱۲۹ (ب)، ۱۳۰ (الف) نیز ۱۴۴ (الف) تاریخ مظفری (قلمی) ص ۲۳۷ (ب) لیٹر مغلس (انگریزی) ج ۲، ۳۶۴-۳۷۰، عیارالشعراء (قلمی) ص ۳۱۶ - فہرست خاندان مغلیہ (قلمی) ص ۱۰۷ (ب)۔

[1] جہاں کشائے نادری۔ ص ۲۴۳ تاریخ شاکرخانی (قلمی) ص ۴۷ تاریخ مبارکنامہ (قلمی) ص ۱۵۵ (ب) تاریخ مظفری (قلمی) ج ۱۔ ص ۲۳۹ (الف) مجمع الاخبار (قلمی) ص ۴۵۳ (الف) نادرشاہ۔ فریزر ص ۲۲۲/۲۲۶

[2] مراۃ الاصطلاح۔ (قلمی) ص ۶ (الف) [3] تاریخ فرخ سیر بادشاہ (قلمی مملوکہ جناب حسن عسکری صاحب۔ پٹنہ) ص ۲۶۷ - نیز ملاحظہ ہو۔ نادرشاہ (فریزر) ص ۲۱۹-۲۲۰۔ تذکرہ مشاہیر عالم۔ تاریخ مبارکنامہ (قلمی) ص ۱۵۲ (الف) ص ۱۵۲ (ب) جہاں کشائے نادری ص ۲۴۳ - چہار گلزار شجاعی (قلمی) ص ۳۰۵ [4] تاریخ شاکرخانی (قلمی) ص ۴۷

سیاسی اعتبار سے یہ حملہ اپنے نتائج کے لحاظ سے بہت خطرناک اور نقصان رساں ثابت ہوا، اُس نے مُغلیہ بادشاہوں کے ظاہری وقار کو بڑا دھکا پہونچایا اور اُن کی کمزوری کو ظاہر کر دیا۔ اُس کی وجہ سے ملک کی باغی سیاسی طاقتوں کو اُبھرنے کا سنہری موقع ملا۔ مرہٹہ۔ جاٹ۔ سکھ وغیرہ کی نظریں دہلی پر جمی ہوئی تھیں۔ مرزا مظہر جان جاناں کا بیان ہے کہ

"واز ہر طرف فتنہ قصد دہلی می کنند" [۱]

مرہٹوں نے بنگال و بہار میں لوٹ مار و غارتگری شروع کر دی، پنجاب میں سکھوں نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا۔ تاخت و تاراج کی وجہ سے تجارت کے راستے مسدود ہو گئے۔ زراعت تباہ و برباد ہو گئی۔ اس حملے کے دس سال بعد احمد شاہ ابدالی نے ہندوستان پر مسلسل نو حملے کئے اور ملک کو خوب لوٹا کھسوٹا اور برباد کیا۔

جارج ہنری گرونز کا یہ بیان بہت اہم ہے کہ جنوبی ہند اور مرکز سے دور کے صوبوں میں اس حملے کے اُن سیاسی نتائج کو محسوس نہیں کیا گیا جو چند برسوں کے بعد ظہور پذیر ہوئے، اس حملے نے مغلیہ سلطنت کے اقتصادی نظام کے علاوہ سیاسی اقتدار و صولت کو بہت بڑا دھکا پہونچایا تھا۔ حالاں کہ اورنگ زیب کے انتقال کے بعد سے ہی مغلیہ سلطنت کا اقتدار و وقار زوال کی طرف مائل تھا، لیکن اس خطرناک و تباہ کُن حملے نے زوال کی اُس رفتار کو تیز تر کر دیا، اور مغلوں کے رہے سہے اقتدار کو یک قلم ختم کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صوبہ داروں نے اپنے طرزِ عمل میں آزادانہ رویّہ اختیار کر لیا۔ بادشاہِ وقت کی مرضی کے خلاف اپنے صوبوں پر قابض رہنے لگے اور اس کی مرضی کے خلاف اپنے علاقوں میں جاگیرداروں کا تقرر کرنے لگے، علاوہ ازیں یہ صوبہ دار اپنے جانشین خود مقرر کرنے لگے، یہ طرزِ عمل و طریقہ کار ایسا تھا کہ اس سے بادشاہ اور صوبہ داروں کا عوام کی نظر میں وقار گر گیا۔ [۲]

میر محمد تقی میر اسی زمانے میں آگرہ سے دہلی آئے تھے اور یہاں خواجہ باسط کے توسط سے اُن کی رسائی امیر الامراء صمصام الدولہ [۳] کے دربار میں ہوئی۔ نواب نے حقوق سابق پر نظر کر کے ایک روپیہ

---

[۱] کلمات طیبات ص۵۴ [۲] سفرنامہ (مقدمہ) ج ۲۔ ص۷ نیز ص۲۷۵ تا ۲۷۷ [۳] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ماثر الامرا۔ ج ۱، ص۸۱۹ تا ص۸۲۳۔

روز اُن کا وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔ لیکن نادر شاہ کے حملے کی خبر سُن کر محمد شاہ کی طرف سے جو لشکر مقابلہ کرنے کے لئے کرنال تک گیا، اُس میں صمصام الدولہ بھی تھے جو وہیں نادر شاہ کا مقابلہ کرتے ہوئے مارے گئے[1]۔ اور میر کا یہ روزینہ بھی بند ہو گیا۔ میر نے حملۂ نادر شاہ کے بارے میں کچھ نہیں لکھا ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ اس کے شاہدِ عینی نہ تھے،

(ب) احمد شاہ ابدالی — احمد شاہ ابدالی نے نادر شاہ کے حملہ کے آٹھ سال بعد ۱۷۴۷ء سے ۱۷۶۹ء تک ہندوستان پر نو[2] حملے کئے۔ یہ حملے اپنے ہولناک نتائج اور مظالم کے اعتبار سے کسی طرح بھی نادر شاہ کے حملے سے کم نہ تھے۔ عام طریقے سے بدامنی اور بے اطمینانی کا دور دورہ تھا۔ ابدالی سپاہ کے ہاتھوں شرفاء کی بہو بیٹیوں کی عزّت و عصمت بھی خطرے میں رہتی تھی۔ قدرت اللہ قاسم کا بیان ہے کہ خوب چند ذکا کے گھر کی مستورات نے ابدالیوں کے مظالم سے بچنے کے لئے "رسم جوہر" ادا کی تھی[3]۔ سیکڑوں صاحبِ غیرت دہلی سے ترکِ وطن کر گئے اور یہاں سے نکل کر لکھنؤ، مرشد آباد، شاہ جہاں پور، ٹانڈہ یا حیدر آباد کا رُخ کرتے تھے، میر نے دہلی کی تباہی و بربادی کا حال بہت تفصیل سے اور دل دوز پیرائے میں لکھا ہے، خود اُن کا مکان بھی اس غارت گری میں منہدم ہوا تھا، اور انھیں بھی در در کی خاک چھاننی پڑی تھی۔

میر اُن تمام حملوں کے زمانہ میں دلّی میں موجود تھے، اُن کے بیانات کی روشنی میں ان حملوں کا حال مختصراً پیش کیا جاتا ہے۔

پہلا حملہ ۱۷۴۷ء / ۱۱۶۱ھ — یہ حملہ پنجاب پر ہوا۔ احمد شاہ ابدالی ہندوستان کی بدنظمی اور نظم و نسق کے انحطاط اور زوال پذیری سے ہمت افزا ہو کر ایک بڑی فوج کے ساتھ حملہ آور ہوا، یہ محمد شاہی دور تھا، اُس زمانے میں شاہ نواز خاں پسر زکریا خاں[4]، لاہور کا ناظم تھا، شاہ نواز خان ابدالی سے مقابلہ کی تاب نہ لا کر بھاگ کھڑا ہوا۔

[1] ماثر الامراء، ج ۳ ص ۳۵۸ - سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲ ص ۱۰۵ - میر کی آپ بیتی ص ۹۲ [2] ہندوستانی مورخین نے صرف سات حملوں کا ذکر کیا ہے۔ [3] مجموعہ نغز - ج ۱ - ص ۲۶۰، نیز ملاحظہ ہو - ج ۲ - ص ۲۰، ۱۰۱

[4] زکریا خان کے دو لڑکے تھے، بڑا لڑکا میر یحییٰ خان درویشانہ زندگی بسر کرتا تھا اور چھوٹا لڑکا، جس کا اصلی نام مرزا پہلوی حیات اللہ خان تھا، نادر شاہ کی طرف سے شاہ نواز خان کے خطاب سے سرفراز ہو کر ملتان کا ناظم مقرر ہوا تھا۔

(باقی صفحہ آئندہ - ۵۶ پر)

ابدالی شہر میں داخل ہوا اور اس کی سپاہ نے تباہی و بربادی کا دروازہ کھول دیا۔ وہاں کے باشندوں پر طرح طرح کے مظالم توڑے، اُن کی عزت و ناموس خاک میں ملادی، بے حساب مالِ غنیمت ابدالیوں کے ہاتھ لگا۔ ناظم اور اس کے خاندان سے تحصیل کردہ مال و متاع وزرِ خلاصی کے علاوہ وہ تمام سامانِ حرب، جس میں بندوقیں، رہکلے، اور منجنیق شامل تھے، اُن کے قبضے میں آیا جو گذشتہ پچیس برسوں سے جمع تھا۔ اس مال و اسباب کی بار برداری کے لئے ابدالیوں نے شہر اور گرد و نواح کے تمام گھوڑے اپنے قبضے میں کر لئے تھے۔[1]

جب محمد شاہ بادشاہ کو اس امر کی خبر پہونچی تو اُس نے اپنے لڑکے احمد شاہ، کو مع وزیر الممالک اعتماد الدولہ قمر الدین خان، صفدر جنگ اور ایشر سنگھ پسر راجہ جے سنگھ سوائی والیٔ جے پور، ابدالی سے مقابلہ کرنے کے لئے بھیجا، ابدالی نے سرہند پر قابض ہو کر اُس شہر کو خوب لوٹا کھسوٹا اور وہاں کے بے گناہ لوگوں کو تہ تیغ کر دیا۔[2] سرہند کے قریب طرفین کی افواج صف بستہ ہوئیں۔ جنگ شروع ہوئی۔ وزیر قمر الدین خاں ایک گولہ کی زد میں آکر شہید ہوا۔ اس حادثہ کی وجہ سے ایشر سنگھ جیسے سرداروں کی ہمت ٹوٹ گئی لیکن معین الملک[3] (جو قمر الدین خان کا لڑکا تھا) اور صفدر جنگ[4]، شہزادہ احمد شاہ کو ساتھ لے کر افغانوں سے بھڑ گئے اور انھوں نے

(بقیہ صفحہ ۵۵) معین الملک میر منو بن اعتماد الدولہ قمر الدین خان سے جنگ کرتے وقت کام آیا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ماثر الامراء (فارسی) ج ۲ ص ۱۰۷، خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۷ [5] سیف الدولہ عبد الصمد خان (برائے حالات ملاحظہ ہو۔ ماثر الامراء (فارسی) ج ۲ ص ۵۱۳ - ۵۱۷) کا لڑکا تھا اور اپنے والد کی زندگی ہی میں لاہور کا گورنر ہو گیا تھا۔ اس کا نظم و نسق، حسنِ سلوک اور عدل گستری زبان زدِ خاص و عام تھی۔ والد کے انتقال کے بعد ملتان بھی اس کے علاقے میں شامل کر دیا گیا تھا۔ نادر شاہ سے تاب مقاومت نہ لا کر اُس نے نادر کو اپنا حاکم مان لیا تھا۔ ۱۱۵۸ھ میں انتقال ہوا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ماثر الامرا۔ (فارسی) ۲ ص ۲۰۲-۲۰۷

[1] خزانۂ عامرہ ص ۹۷، سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۳۔ ص ۱۵ تا ۱۸۔ [2] خزانۂ عامرہ ص ۹۷-۹۸۔ [3] اصلی نام میر منو تھا۔ احمد شاہ ابدالی سے مقابلہ کے وقت اُس نے جان کی بازی لگادی، فتح کے بعد "رستمِ ہند" کا خطاب پایا۔ اور ملتان اور لاہور کی صوبیداری ملی۔ ۱۱۶۰ھ میں جب احمد شاہ ابدالی نے پھر ہندوستان پر حملہ کیا تو معین الملک نے پہلے تو اس کا مقابلہ کیا اور بعد میں صلح کر کے اس کے نائب کی حیثیت سے صوبیداری کے عہدہ پر بدستور سابق قائم رہا۔ بدہضمی کی وجہ سے فوت ہوا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ماثر الامراء (فارسی) ج ۱۔ ص ۳۶۰۔ [4] میرزا مقیم نام، اور برہان الملک سعادت خاں (ملاحظہ ہو ماثر الامراء (فارسی) ج ۲ ص ۳۶۳ - ۳۶۶) کا بھانجا اور داماد تھا۔ محمد شاہ کے زمانے میں صفدر جنگ کا خطاب ملا اور صوبۂ اودھ کی نظامت تفویض ہوئی۔ برائے تفصیل۔ ماثر الامراء (فارسی) ج ۲ ص ۳۶۵ - ۳۶۸

جان کی بازی لگادی اور ابدالیوں کو مار بھگایا[1]

سید محمد علی الحسینی نے میدانِ جنگ کا منظر ان اشعار میں پیش کیا ہے:-

درآں دشت پر محنت و ہولناک | برآمیخت خونِ دو لشکر بہ خاک
تو گوئی درآں وادی سہمناک | زتیر یلاں سر برآورد خاک
دم تیغ چوں شعلہ آتش فشاں | سناں ہا ز زخم یلاں خوں چکاں
نہادند پر خشم و کیں او بہم | دلیرانِ جنگ آزما بیش و کم
زبس کشتہا پشتہا شد پدید | دگر آں چناں روز گیتی نہ دید

سواراں ز ہر سو گریزاں شدند | سلاح از تنِ خویش ریزاں شدند
بزرگانِ لشکر سرانِ سپاہ | بہ خواری فتادند از عز و جاہ[2]

میر اس جنگ کے موقع پر رعایت خاں کی خدمت میں تھے۔ ابدالی فوج جب بری طرح ہار کر بھاگ گئی تو معین الملک لاہور کا ناظم مقرر ہوا۔ میر صفدر جنگ کے ساتھ دہلی واپس چلے آئے[3]

محمد شاہ کا انتقال اور احمد شاہ کی تخت نشینی واپسی کے وقت جب مغلیہ سردار پانی پت کے قریب پہونچے تو انھیں محمد شاہ کے انتقال کی خبر ملی۔ فوج شاہی میں اس خبر سے تہلکہ مچ گیا۔ صفدر جنگ نے احمد شاہ کو تختِ شاہی پر بٹھادیا[4] احمد شاہ بڑے کر و فر سے شہر دہلی میں داخل ہوا اور اس

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ خلاصۃ التواریخ (قلمی آنند رام مخلص) ص ۱۴۱-۱۹۰، ملخص التواریخ ص ۳۵۷-۳۶۰ اقبال نامہ (قلمی - شیو پرشاد لکھنوی) ص ۳۳۵ - جام جہاں نما (قلمی) ص ۴۹۷-۴۹۸ - مفتاح التواریخ ص ۳۲۶ خزانۂ عامرہ ص ۹۸ - سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۳ ص ۱۸ ماثر الامراء (فارسی) ج ۲ - ص ۷۱۹ -
وقائع بعد اورنگ زیب (قلمی) ص ۱۴۷ - ۱۴۸ - [2] تاریخ راحت افزا - ص ۱۵۷، ۱۵۹ [3] میر کی آپ بیتی ص ۱۰۰
[4] میر کی آپ بیتی - ص ۱۰۰ - ۱۰۱ - تاریخ راحت افزا - ص ۱۵۹ - ۱۶۰ - اقبال نامہ (قلمی شیو پرشاد لکھنوی) ص ۳۳۵ - ملخص التواریخ ص ۲۶۰ - ۲۶۲ - مفتاح التواریخ ص ۳۲۶ - ۳۲۷ -

موقع پر جاوید خان کو، جو مرحوم بادشاہ (محمد شاہ) کا خواجہ سرا تھا، نواب بہادر کا خطاب ملا۔ اور اختیاراتِ سلطنت اُس کے سپرد ہوئے۔[1] [2]

صفدر جنگ کی وزارت | نظام الملک آصف جاہ کے فوت ہونے کے بعد عہدۂ وزارت صفدر جنگ کو ملا۔[3] اور سادات خان ذوالفقار جنگ، بخشی گری کے منصب پر فائز کیا گیا۔ صفدر جنگ کی وزارت کے زمانے میں اندرونی خلفشار تیزی سے بڑھنے لگا۔ نئے بخشی نے راجا بخت سنگھ کو جو بڑا تجربہ کار اور نام برآوردہ زمیندار تھا اور اُس کا بڑا بھائی ابھے سنگھ ریاست جودھپور پر متمکن تھا، صوبہ اجمیر کی نیابت دے کر بھائی کا مقابلہ کرنے کے لیے بھیج دیا۔ راجا نے رعایت خان کو فوج کا سردار بنایا اور اپنے ساتھ لے گیا۔ اس موقع پر میر بھی رعایت خان کے ہمراہ اجمیر گئے اور درگاہ مبارک کی زیارت سے سعادت اندوز ہوئے اور اجمیر کے نواح کی سیر کر کے واپس چلے آئے۔[4]

صفدر جنگ۔ بنگش اور روہیلہ خاندانوں سے پرانی عداوت رکھتا تھا اور وہ دونوں خاندانوں کو ملیامیٹ کرنے کے منصوبے بہت دنوں سے بنا رہا تھا۔ آخر اس نے یہ ترکیب کی کہ علی محمد خان[5] بنگش کے انتقال کے بعد، اس کے جانشین قائم خان بنگش کے نام اس نے روہیلکھنڈ کی گورنری کا فرمان بادشاہ سے لکھوا کر بھیج دیا۔ اور یہ لکھ دیا کہ اس علاقہ پر تم قبضہ کر لو۔ ادھر روہیلہ سرداروں کو لکھ بھیجا کہ وہ قائم خان

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مآثر الامراء (فارسی) ج ۱۔ ص ۳۶۲ - ۳۶۷ - مفتاح التواریخ۔ ص ۳۳۳

[2] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۱ -

[3] مفتاح التواریخ ص ۳۲۷ - ۳۲۹ - مآثر الامراء (فارسی) ج ۳ ص ۳۳۸ - ۳۴۸ - خزانۂ عامرہ۔ ص ۳۵ - ۳۸ - گلِ عجائب۔ ص ۲۱ - ۲۲ -

[4] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۴

[5] بہادر شاہ کے عہد تک وہ مین پوری کے راجا کے ہاں ایک سپاہی کی حیثیت سے ملازم تھا۔ رفتہ رفتہ اس نے ترقی کی اور راجا نے اس کا ایک روپیہ اور بعد میں پانچ روپیہ یومیہ مقرر کر دیا تھا۔ فرخ سیر کے زمانے میں اُس نے کارِ نمایاں انجام دیے اور شاہی ملازمت حاصل کر لی اور مالوہ کی صوبیداری ملی، اس کے پاس پچاس ہزار فوج تھی۔ اُس نے فرخ آباد کے اردگرد کے تمام علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ نادر شاہ سے جنگ کے موقع پر وہ میدانِ جنگ میں محمد شاہ کے ساتھ گیا تھا۔ سنہ ۱۱۵۶ھ میں فوت ہوا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مفتاح التواریخ۔ ص ۳۴۹ - اقبال نامہ (قلمی) ص ۱۶۲ - ۱۶۹ - مآثر الامراء (فارسی) ج ۳ - ص ۷۷۱ - جام جہاں نما (قلمی) ص ۴۹۳ - ۴۹۷ - تاریخ راحت افزا - ص ۱۲۰ - ۱۲۱ -

کاٹ کر مقابلہ کرلیں۔ قائم خان نے وزیر کی پشت پناہی کے زعم میں آکر روہیلہ افغانوں پر حملہ کردیا اور میدانِ جنگ میں کام آیا۔[1] بعدازیں صفدر جنگ نے قائم خان کی املاک کی ضبطی کی غرض سے فرخ آباد کے لئے کوچ کیا۔ میر بھی اسحاق خان نجم الدولہ کے ساتھ اس نواح کی سیر کو گئے۔ قائم خان کے چھوٹے بھائی احمد خان اور وزیر کے درمیان بھاری جنگ ہوئی اور وزیر کو منھ کی کھانی پڑی۔ اسحاق خان بھی قتل ہوئے۔ میر اس ہارے ہوئے لشکر کے ساتھ بڑی زحمت اُٹھاکر شہر (دہلی) واپس آئے۔[2]

بعدازیں ۱۷۵۱ء میں صفدر جنگ نے مرہٹہ سرداروں۔ ملہار راؤ ہلکر اور اپا سیندھیا۔ کو کثیر رقم کا لالچ دے کر اپنے ساتھ کرلیا اور دو لاکھ فوج لے کر دوبارہ فرخ آباد پر حملہ کیا۔ اس بار احمد خان بنگش کو شکست ہوئی۔ لیکن اس شرط پر صلح ہوگئی کہ احمد خان، صفدر جنگ کو پچاس لاکھ روپیہ بطور تاوان جنگ اور پانچ لاکھ سالانہ شاہی خراج ادا کرے گا۔[3]

نواب بہادر کا بادشاہ پر اتنا اثر تھا کہ اس نے ذوالفقار جنگ کو میر بخشی کے عہدہ سے معزول کرادیا۔ امیر الامرائی کا منصب غازی الدین خان فیروز جنگ پسر نظام الملک آصف جاہ کو عنایت ہوا۔ اس کے انتقال کے بعد بخشی گری کی خدمت اُس کے لڑکے عماد الملک کو تفویض ہوئی۔[4] ان حالات سے تنگ آکر ان دنوں میر نے گوشہ نشینی اختیار کرلی اور پڑھنے میں لگ گئے۔[5]

صفدر جنگ نے دھوکے سے نواب جاوید خان بہادر کو مروا ڈالا[6]

---

[1] مآثر الامراء (فارسی) ج ۳ - ص ۷۷۲ - ۷۷۴، مفتاح التواریخ - ص ۳۵۰ - حیات حافظ رحمت خان ص ۲۰ - ۴۷ میر کی آپ بیتی - ص ۱۰۳ - وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۱ (الف) ۱۵۲ (ب) جام جہاں نما (قلمی) ص ۴۹۹ - ۵۰۰ - [2] میر کی آپ بیتی ص ۱۰۳ - ۱۰۵ - وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۲ (الف) تا ۱۵۶ (الف)

[3] میر کی آپ بیتی - ص ۱۰۵، حیات حافظ رحمت خان - ص ۵۱ - ۵۲ - مآثر الامراء (فارسی) ج ۳ - ص ۷۷۲، وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۲ (الف) جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۰ - ۵۰۱ - تاریخ راحت افزا - ص ۱۶۹ - ۱۷۰ - ملخص التواریخ - ص ۳۷۱ - ۳۷۲ - [4] میر کی آپ بیتی - ص ۱۰۵ [5] ایضاً - ص ۱۰۵ [6] ایضاً ص ۱۰۶ - جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۱ - ۵۰۲ - تاریخ راحت افزا - ص ۲۷۳ - وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۷ ب تا ۱۶۰ الف - مفتاح التواریخ - ص ۳۳۳ مآثر الامراء (فارسی) ج ۱ - ص ۳۶۲ - ۳۶۷ - ملخص التواریخ - ص ۳۸۸ -

دوسرا حملہ ۱۱۶۲ھ / ۱۷۵۰ء احمد شاہ ابدالی نے دوسری مرتبہ پنجاب پر حملہ کیا۔ احمد شاہ بادشاہ کے ایماء پر وزیر صفدر جنگ نے ابدالی سے مقابلہ کرنے کی غرض سے مرہٹوں کی امداد حاصل کی لیکن اس امر سے کوئی بار آور نتیجہ نہ نکلا۔ لاہور کے ناظم معین الملک نے ابدالی سے صلح کر لی۔ احمد شاہ ابدالی نے، نادر شاہ کی طرح، سیالکوٹ، گجرات اورنگ آباد اور پرسرور کے چاروں محال، جن کی سالانہ آمدنی ۱۴ لاکھ روپئے تھی، اپنے قبضے میں کر لئے۔ صلح نامہ کی رو سے ان محالوں کی سالانہ آمدنی ابدالی کو بطور پیش کش ادا ہونا طے پایا۔ علاوہ ازیں معین الملک نے سندھ کے مغربی علاقے ابدالی کے حوالے کر دیئے۔[۱] بقول مصنف "تاریخ احمد شاہ"، مرکزی حکومت کی ہدایت کے مطابق معین الملک نے یہ علاقے احمد شاہ ابدالی کے سپرد کئے تھے۔[۲]

تیسرا حملہ ۱۱۶۵ھ / ۱۷۵۱ء[۳] پچھلے صلحنامہ کی رُو سے سالانہ پیش کش کا روپیہ ادا نہیں کیا گیا تھا۔ ابدالی نے اس وجہ سے ۱۷۵۱ء میں پھر حملہ کر دیا۔ جب معین الملک کو ابدالی حملے کی خبر ملی تو اُس نے اس بلا کو ٹالنے کی غرض سے فوراً ابدالی کی خدمت میں نو (۹) لاکھ روپے بھیج دیئے۔ لیکن چونکہ مطالبہ چودہ (۱۴) لاکھ کا تھا، بنابریں احمد شاہ ابدالی نے پیش قدمی جاری رکھی، معین الملک نے شہر سے نکل کر ابدالی کا مقابلہ کیا اور شکست کھا کر ابدالی کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ان کے درمیان از سرِ نو ایک سمجھوتہ ہوا۔ معین الملک نے جان بخشی کے عوض دس (۱۰) لاکھ روپیہ دینا منظور کیا۔ مزید برآں اُس علاقے کے بدلے میں دس (۱۰) لاکھ روپے کی ادائیگی طے ہوئی جو اُس کے حوالے کیا گیا تھا، اس کے علاوہ ہندوستان سے واپس چلے جانے کے صلے میں دس (۱۰) لاکھ روپیہ اور دیا گیا۔ شاہ ابدالی نے ملتان اور لاہور کے صوبے اپنے علاقے میں شامل کر لئے۔[۴]

چوتھا حملہ ۱۱۷۰ھ / ۱۷۵۲ء احمد شاہ ابدالی نے کشمیر کے حاکم سے مطالبہ کیا کہ وہ اس کے اقتدارِ اعلیٰ کو تسلیم کر لے، حاکمِ کشمیر نے جب اس مطالبے کو رد کر دیا تو ابدالی نے ۱۷۵۲ء میں چوتھی مرتبہ ہندوستان پر حملہ کیا۔ رنجیت دیو (۱۷۳۵ء - ۱۷۸۱ء) راجا جموں نے بڑی بہادری سے مقابلہ کیا لیکن آخر میں نتیجہ شکست ہی

---

[۱] خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۸۔ ملخص التواریخ ص ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۶ ب ۔ ۷ الف۔
[۲] ایلیٹ وڈوسن (انگریزی) ج ۸، ص ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ [۳] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ احمد شاہ درانی (انگریزی) ص ۱۰۱۔ ۱۲۷۔ مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ج ۱۔ ص ۲۷۔ ۲۸۔ [۴] خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۸۔ ۹۹۔ ملخص التواریخ۔ ص ۳۸۵۔ ۳۸۸۔ مآثر الامراء (فارسی) ج ۲۔ ص ۲۱۹

میں نکلا۔ اور کشمیر شاہ ابدالی کے قبضے میں چلا گیا۔[۱]

احمد شاہ بادشاہ اور صفدر جنگ وزیر نواب بہادر کے قتل کے بعد سے بادشاہ اور وزیر کے تعلقات کشیدہ ہو گئے تھے اور وزیر کے دل میں بادشاہ کی طرف سے بدظنی پیدا ہو گئی تھی۔" وزیر نے بادشاہ سے بغاوت کردی۔ ہر چند صلح کی کوشش کی گئی لیکن اُس نے امارت کے گھمنڈ میں اپنا سر نیچا نہ کیا۔ مجبوراً بادشاہ نے اُسے سزا دینے کا ارادہ کیا۔ صفدر جنگ شہر سے نکل کر اپنے خداوندِ نعمت (احمد شاہ) سے جنگ کرنے پر تُل گیا۔ ادھر عماد الملک (جو نظام الملک آصف جاہ کا پوتا تھا) اور بخشی گری پر مامور تھا۔ نیز اس کے ماموں اور انتظام الدولہ اور شاہی فوج کے دوسرے سرداروں نے شہر کی حفاظت کی۔ پُرانا شہر تو سب تاراج ہو گیا۔ چھ مہینے تک جنگ جاری رہی۔ لیکن شاہی فوج نے ایسی جی توڑ کوشش کی کہ میدان مار لیا اور باغی وزیر کے پاؤں اُکھڑ گئے۔ مجبور ہو کر اُس نے صلح کا پیغام بھیجا۔ بادشاہ نے اُس کی شکست کو غنیمت جان کر اُسے اُس کے صوبے (اودھ) کی گورنری مرحمت کردی اور وزیر انتظام الدولہ[۲] ہوا۔"[۳]

احمد شاہ بادشاہ کا قتل اور عالمگیر ثانی کی تخت نشینی انتظام الدولہ کے قتل کے بعد قلم دانِ وزارت عماد الملک کے سپرد ہوا۔ اُس نے بادشاہ کو تختِ شاہی سے معزول کر دیا اور قید کر کے احمد شاہ بادشاہ اور اس کی ماں کی آنکھوں میں سلائیاں پھروا دیں۔[۴] میرؔ نے اپنے ایک شعر میں اس واقعہ کو بیان کیا ہے ؎

شہاں کہ کحل جواہر تھی خاک پر جن کی :: انھیں کی آنکھوں میں پھرتے سلائیاں دیکھیں[۵]

---

[۱] احمد شاہ درانی (انگریزی) ص ۱۲۷-۱۰۱، ISLAMIC CULTURE, VOL. 13 NO 4 PP 499-500 [۲] انتظام الدولہ نواب قمر الدین خاں وزیر (متوفی ۱۷۴۷ء) کا بڑا لڑکا تھا۔ مارچ ۱۷۵۳ء میں وزیر ہوا اور مئی ۱۷۵۴ء تک اس عہدے پر متمکن رہا۔ ۱۷۵۹ء میں اپنے عزیزوں کے ہاتھوں مقتول ہوا۔ ماثر الامراء (فارسی) ۱۴- ص ۳۶۱ [۳] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۶ - ۱۰۷۔ ملخص التواریخ۔ ص ۳۸۹ - ۳۹۲، تاریخ راحت افزا۔ ص ۲۷۳ [۴] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۹۔ جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۲ ملخص التواریخ۔ ص ۳۹۵ تاریخ راحت افزا۔ ص ۲۹۲ - تاریخ احمد شاہ

[۵] کلیاتِ میر (نول کشور) ص ۸۲

بعد ازیں عزیز الدین بن معز الدین جہاندار شاہ بن بہادر شاہ بن اورنگ زیب کو عالمگیر ثانی کے لقب سے تخت پر بٹھایا گیا۔[۱]

میر | نواب بہادر جاوید خان کے قتل ہونے کے بعد میر بے روزگار ہو گئے تھے۔ مہا نرائن نے (جو وزیر کے دیوان تھے) اپنے داروغہ دیوان خانہ میر نجم الدین علی سلام کے ہاتھ جو میر شرف الدین پیام کے لڑکے تھے،[۲] کچھ نقدی بھیجا اور بڑے اشتیاق سے میر کو اپنے ہاں بلایا۔ میر نے اس ملازمت کو قبول کر لیا اور اس طرح کچھ دن فراغت سے بسر کئے۔[۳]

انھیں دنوں میں زمانے کی نامساعدت سے تنگ آ کر میر نے اپنے ماموں (سراج الدین علی خان آرزو)[۴] کی ہمسائگی ترک کر دی کیونکہ آرزو میر کو ہلکی نظر سے دیکھتے تھے اور بُرا برتاؤ کرتے تھے۔ اور امیر خان کی حویلی میں سکونت اختیار کی۔[۵]

جس زمانے میں عماد الملک نے سورج مل جاٹ پر یورش کی تھی۔ اور بادشاہ احمد شاہ بھی شہر (دہلی) سے نکلا تھا۔ اور دریائے جمنا سے بیس میل اُدھر سکندر آباد کے قریب ڈیرے ڈال دیئے تھے، لیکن یہ خبر سُن کر کہ سردارانِ دکن اور عماد الملک نے سورج مل سے گٹھ جوڑ کر لیا ہے اور وہ شاہی لشکر کو لوٹنے

۱۔ جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۲، ملخص التواریخ ص ۳۹۵ تاریخ راحت افزا۔ ص ۲۹۲، ۲۹۳ ۲۔ اکبر آباد کے باشندے، فارسی کے شعراء میں اپنا ایک خاص مقام رکھتے تھے، ریختہ میں بھی شعر کہتے تھے اور صاحب دیوان تھے ۱۱۶۶ھ میں انتقال ہوا۔ ملاحظہ ہو، نکات الشعراء۔ ص ۶۶۔ تذکرہ ریختہ گویان۔ ص ۶۶۔ مخزن نکات۔ ص ۲۲۔ ۲۳۔ ریاض الفصحا۔ ص ۵۲۔ سفینۂ ہندی۔ ص ۲۷۔ ۳۔ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۶۔

۴۔ سراج الدین خاں آرزو، حسام الدین حسام کے بیٹے تھے، اُن کا سلسلۂ نسب شیخ کمال الدین خواہر زادہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی (خلیفہ شیخ نظام الدین اولیاء) تک پہونچتا ہے، اور ننھال کا سلسلہ شیخ محمد غوث گوالیاری پر منتہی ہوتا ہے۔ آرزو ۱۱۰۱ھ/۱۶۸۹ء میں پیدا ہوئے۔ ۲۳ ربیع الثانی ۱۱۶۹ھ/۱۷۵۵ء کو لکھنؤ میں انتقال کیا، اُن کی نعش دہلی لا کر دفن کی گئی۔ ملاحظہ ہو۔ نکات الشعراء، ص ۳۔ خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۱۶ تا ۱۱۹۔ قاموس المشاہیر ۱، ص ۲۸۵۔ سفینۂ ہندی۔ ص ۵۔ تذکرہ ریختہ گویان۔ ص ۶ اورینٹل کالج میگزین (نومبر ۱۹۴۳ء) جلد ۲۰ عدد ۱، ص ۳ تا ۲۵۔ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۵۔ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۷۔

اور برباد کرنے کے لئے ہتھیاروں سے مسلح ہو کر چل پڑے ہیں تو بادشاہ مضطرب و سراسیمہ ہو کر بھاگ کھڑا ہوا، اس سفرِ وحشت اثر میں میر بھی احمد شاہ بادشاہ کے ہمراہ تھے، واپس آکر میر گوشہ نشین ہو گئے تھے[1]

دو تین مہینے کے بعد راجا جگل کشور[2] میر کو گھر سے بلا کر لے گئے۔ اور اپنے اشعار پر اصلاح کی خدمت سپرد کی، مگر راجا کے اشعار ایسے نہ تھے کہ ان کی اصلاح کی جا سکتی۔ لہٰذا میر نے "ان کی اکثر تصنیفات پر خط کھینچ دیا"[3]

میر نے ابدالی کے چوتھے اور پانچویں حملے میں امتیاز نہیں کیا۔ اُن کا بیان ہے کہ احمد شاہ ابدالی سرہند سے شکست کھا کر واپس چلا تو گیا لیکن ہندوستان فتح کرنے کی ترکیبیں برابر سوچتا رہا۔ بھاری لاؤ لشکر کے ساتھ لاہور آیا۔" وہاں کے وضیع و شریف لوگوں نے کون سا ستم تھا جو نہ جھیلا اور کون سی جفا تھی جو نہ سہی۔ کوئی روکنے والا تو تھا نہیں، وہاں سے ابدالی نے دلی کا قصد کیا۔ معین الملک پہلے ہی مغلوب ہو چکا تھا۔ اور کچھ دنوں بعد گھوڑے سے گر کر مر گیا۔ ابدالی کی آمد آمد سے سب کے اوسان خطا ہو گئے، بادشاہ اور وزیر سے کچھ بن نہ پڑا۔ آخر اس کی پذیرائی کے لئے بڑھے اور قید کر لئے گئے۔ ...... تقریباً ایک مہینے تک شہر میں رسد کی تنگی رہی اور بعد ازیں احمد شاہ نے عالمگیر ثانی کو سلطنت سپرد کی۔ اور وزیر عماد الملک کو ساتھ لے کر آگرہ کا رُخ کیا۔ اس کی فوج نے لُوٹ مار شروع کر دی۔ متھرا شہر...... (جو) بڑا پُر رونق اور آباد شہر تھا۔ سب برباد ہو گیا۔ جب ہَوا متعفن ہو گئی تو شاہ ابدالی نے طاعون کے خوف سے سورج مل کے معاملے کو ملتوی کر کے دفعتاً کوچ کر دیا۔ اور محمد شاہ کی بیٹی سے عقد کر کے بالا بالا نکل گیا۔[4]

---

[1] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۹ [2] راجا جگل کشور محمد شاہ کے زمانے میں وکیل بنگالہ تھے اور بڑی جاہ و حشمت سے زندگی بسر کرتے تھے۔ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۰ [3] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۰

[4] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۱ - ۱۱۳

ادبیات

غزل

جناب المؔ مظفر نگری

رسائیِ دلِ سرگشتۂ منزل کہاں تک ہے
کہ جو پرواز ہے اس کی مکاں سے لامکاں تک ہے

بڑھا رکھا ہے جس نے اعتبارِ گرمئی محفل
وہ سوز و سازِ غم پروانۂ آتش بجاں تک ہے

نہیں معلوم یہ اب تک ہوا خواہانِ گلشن کو
شگفتِ لالہ و گل اہتمامِ باغباں تک ہے

دبے ہیں اور نہ دب سکتے ہیں جذباتِ وفا پرور
یہ ہنگامہ تو شامِ زندگی کی داستاں تک ہے

مکمل ہی نہیں شاید؟ بربادئ کاشانہ
کہ حملہ بجلیوں کا اب بھی خاکِ آشیاں تک ہے

نہیں سمجھا ہے اب تک راز یہ خضر و مسیحا نے
کہ لطفِ زندگی تو صرف مرگِ ناگہاں تک ہے

مقاماتِ سفر منزل بمنزل کر رہا ہوں طے
یہ ترتیبِ سفر لطفِ امیرِ کارواں تک ہے

وہ دن آنیکو ہے جب فصلِ گل نذرِ خزاں ہوگی
کہ صبحِ نوبہارِ گل تو شامِ گلستاں تک ہے

شبابِ زندگی ہے منحصر دل کے تڑپنے پر
فقط جوشِ سفر بانگِ درائے کارواں تک ہے

بتاؤ کس کو ہوگی فکرِ منزل راہِ منزل میں
اگر سعئِ امیرِ کارواں بھی کارواں تک ہے

نجانے اک فغاں سے اسکی کتنے انقلاب آئیں
سکونِ گلستاں ضبطِ اسیرِ آشیاں تک ہے

نہیں رکھتی تعلق زندگی سے زندگیٔ غم
اگر الجھاؤ کچھ ہے بھی تو ربطِ جسم و جاں تک ہے

فضائے میکدہ صد رشکِ بزمِ خلد ہے ساقی
یہ جلووں کا تلاطم دورِ جامِ ارغواں تک ہے

اُڑوں گا اے المؔ میں وسعتِ محدود میں کیونکر
یہاں پرواز کا امکاں زمیں سے آسماں تک ہے

برہان

جلد ۵۱ | ربیع الاول ۱۳۸۳ھ مطابق اگست ۱۹۶۳ء | شمارہ ۲

فہرست مضامین

نظرات — سعید احمد اکبر آبادی — ۶۶

خاص الفقہ: ایک دکھنی تعلیمی مثنوی

مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فناحی — مرتبہ:- مولانا ابو النصر محمد خالدی صاحب — ۷۰

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول — جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی — ۹۵

جمیل الزھاوی: عراق کا نامور شاعر — جناب مولوی محمود الحسن صاحب ندوی ایم اے علیگ ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی — ۱۱۵

ادبیات:-

غزل — جناب آلم منظفر نگری — ۱۲۷

غزل — جناب سعادت نظیر — ۱۲۸

غزل — جناب قیس رامپوری — ۱۲۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اب جبکہ نائب صدر جمہوریہ ڈاکٹر ذاکر حسین اور چند اور مسلم وزراء و عمائدین نے خود گورنمنٹ سے سفارش کی ہے کہ مسلم پرسنل لا کا معاملہ خود مسلمانوں کے حوالہ کر دیا جائے تو یقین ہے کہ اب گورنمنٹ اس سلسلہ میں کوئی اقدام نہ کرے گی اور کمیشن مقرر نہ ہوگا، اس طرح مسلمانوں کا جو عام اور متفقہ مطالبہ تھا وہ پورا ہو جاتا ہے اور مسلمانوں کو گورنمنٹ سے شکایت کرنے یا اُس کے خلاف احتجاج کرنے کا موقع باقی نہیں رہتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ نفسِ معاملہ بذاتِ خود بڑا اہم ہے اور ہمیں شبہ ہے کہ عوام تو درکنار خواص میں بھی کتنے حضرات ہیں جنھوں نے اس معاملہ کے مختلف پہلوؤں پر غور کر کے کوئی رائے علی وجہ البصیرت قائم کی ہو۔

سب سے پہلی چیز جو غور طلب ہے یہ ہے کہ مسلم پرسنل لا سے مراد کیا ہے؟ ظاہر ہے اس سے مراد اسلام کے وہ احکام نہیں ہو سکتے جو عبادات سے متعلق ہیں، کیونکہ اُن میں ترمیم و تنسیخ اور تغیر و تبدل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس بنا پر مسلم پرسنل لا سے مراد صرف معاملات ہیں جن میں نکاح و طلاق وراثت، بیع و شراء وکالت کفالت وغیرہا کے احکام و مسائل داخل ہیں، یہ احکام دو قسم کے ہیں، ایک وہ جن کی نسبت نصوصِ شرعیہ موجود ہیں اور اس بنا پر اُن کو فرض، واجب یا حرام و ناجائز کہا جاتا ہے مثلاً محرماتِ نکاح و طعام، تقسیم میراث کے قوانین، انعقاد و فسخِ نکاح کے شرائط و لوازم، یہ تمام احکام قطعی ہیں اور ان پر ہرگز نظر ثانی نہیں کی جا سکتی، ان کے مقابلہ میں دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جن کی نسبت سرے سے کوئی نص شرعی موجود نہیں ہے، یا نص موجود ہے مگر اُس میں اس بات کی صراحت ہے کہ وہ حکم فرض، واجب، یا حرام

نہیں ہے یا نص سے ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم کسی خاص علت یا سبب یا حکمت و مصلحت پر مبنی ہے اِس صورت میں اگر کبھی وہ علت، سبب یا حکمت و مصلحت باقی نہ رہے تو حکم خود بخود بدل جائے گا خواہ وہ حکم وقتی و ہنگامی طور پر کیسا ہی لازمی اور ضروری ہو، اس صورت کے علاوہ دوسری قسم میں جو دو صورتیں بیان کی گئی ہیں وہ احکام کے مندوب و مستحب یا مباح ہونے کی ہیں، اور ترمیم و تنسیخ کا جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ اسی قسم کے احکام میں ہوتا ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ترمیم و تنسیخ کا مطلب کیا ہے؟ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ احکام کی نوعیت کو بدل دیا جائے، جو حکم شریعت میں مباح ہے وہ ہر حالت میں عنداللہ اور دیانۃً مباح ہی رہے گا، اگرچہ ملکی قانون کی رُو سے اس کے ارتکاب پر کوئی شخص کیسا ہی مستوجب سزا ہو، مثلاً فرض کیجئے ایک اسلامی حکومت مصالحِ عامہ کے پیشِ نظر یہ قانون بناتی ہے کہ ہر لڑکے اور ہر لڑکی کو بیس برس کی عمر میں شادی کرنا ضروری ہے، تو اس صورت میں جو نوجوان بھی اس عمر میں نکاح نہیں کرے گا ملک کے قانون کے تحت مستوجبِ سزا ضرور ہوگا۔ اور شریعت خود اسلامی حکومت کو ایسا قانون بنانے کا حق دیتی ہے، لیکن جہاں تک احکامِ اُخرویہ کا تعلق ہے یہ نوجوان گنہگار نہیں ہوگا، اس مثال سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ ترمیم و تنسیخ کا کیا مطلب ہے اور اُس کا دائرۂ عمل کس قدر محدود ہے! اب اس پر غور کیجئے کہ ایک مذہبی اور دینی معاشرہ میں جب کبھی فساد پیدا ہوتا ہے تو اُس کی بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مذہب کی اصل تعلیمات اور اُن کی اسپرٹ سے دُور جا پڑنے کے باعث لوگ اُس کے مباحات سے ناجائز فائدہ اٹھانا شروع کر دیتے ہیں، چنانچہ عباسی دورِ خلافت میں غلام اور باندی رکھنے کے حکمِ جواز سے فائدہ اٹھا کر کیا کچھ تھا جو نہیں کیا گیا اور اُس کی وجہ سے معاشرہ میں جو عظیم فساد ہوا اُس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خلافت ہی ختم ہو گئی، معاشرہ کا یہ اختلال اور فساد کسی زمانہ یا مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ جب کبھی خوفِ خدا اور مذہب کی روحانی و اخلاقی تعلیمات کی گرفت ڈھیلی ہوتی ہے سوسائٹی میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اور مباحات کی آڑ میں افراد و اشخاص ہوائے نفس کی تسکین کا سامان کرنے لگتے ہیں، یہ حالات ہمیشہ پیدا ہوتے رہے ہیں اور آج بھی پیدا ہو سکتے ہیں، اس بنا پر فرض کیجئے

آج کسی ملک کے مسلمانوں کا عام حال یہ ہے کہ ایک مرتبہ حج فرض ادا کرنے کے بعد ہر سال حج کرنے جاتے ہیں مگر اُن کی اصل غرض و غایت اس آڑ میں اسمگلنگ کرنا ہوتی ہے، یا اُن کا مقصد در اصل حجِ نفل کر کے ثواب کمانا ہی ہوتا ہے لیکن ملک میں غریبی اور افلاس عام ہے اور اس بنا پر اگر امراء حجِ نفل کرنے کے بجائے اپنا یہ روپیہ غریب مسلمانوں کی امداد پر خرچ کریں تو اس سے ملک اور قوم کو بڑا فائدہ پہونچ سکتا ہے یا اسلام میں تعددِ ازدواج مباح ہے مگر آپ محسوس کرتے ہیں کہ لوگوں نے اس کو عیاشی کا اور پہلی بیوی پر ظلم و ستم توڑنے کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ اسی طرح شادی بیاہ کے موقع پر خرچ کرنے کی شرعاً کوئی حد بندی نہیں ہے، لیکن آپ دیکھتے ہیں کہ اس سے معاشرہ میں فساد پیدا ہو رہا ہے، لوگ مہاجنوں کے مقروض ہوتے جا رہے ہیں اور ان لوگوں کی وجہ سے غریب مسلمانوں کو شدید نقصان پہونچ رہا ہے، ان کی بیٹیوں کے لئے بَر کا ملنا دشوار ہو گیا ہے۔ یا مثلاً نمود و نمائش کی خاطر ایک ایک متمول مسلمان ایک کے بجائے دس دس بکروں کی قربانی کرتا ہے۔

یہ چند صورتیں صرف بہ طور مثال لکھی گئی ہیں ورنہ مذہب کی تعلیمات سے ناجائز فائدہ اُٹھانے کی اور بھی سینکڑوں صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں! اب سوال یہ ہے کہ کیا ان حالات میں اسلامی معاشرہ بالکل عاجز اور بے بس ہے اور وہ ان چیزوں کے انسداد کے لئے کوئی قانون نہیں بنا سکتا؟

جواب قطعاً نفی میں ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ اور رسول کی اطاعت کے ساتھ اولوالامر کی اطاعت کو بھی فرض قرار دیا گیا ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیغمبری کے ختم ہو جانے کے باعث سوسائٹی میں وقتاً فوقتاً جو فساد پیدا ہوتا رہے گا، اللہ کی قدیم سنت کے مطابق اُس کی اصلاح کے لئے کوئی پیغمبر تو آنے سے رہا! بس یہی اولوالامر ہوں گے جو اس خدمت کو انجام دیں گے، اولوالامر سے مراد حکومت اور علماء دونوں ہیں، ایک کے پاس نفاذ کی قوت ہے اور دوسرے کے پاس وضعِ قانون کی! اور اصلاح دونوں کے ملنے سے ہی ہو سکتی ہے، تنہا کوئی ایک گروہ اس کو انجام نہیں دے سکتا، اسلامی معاشرہ میں مختلف خارجی اور داخلی اسباب سے جو شدید ترین فساد دوسرے ملکوں میں پیدا ہو رہا ہے وہ ہندوستان میں بھی کچھ کم نہیں ہے اس لئے

ضرورت ہے کہ یہاں بھی اُن کی روک تھام کے لئے قوانین بنائے جائیں تاکہ کوئی شخص مذہب کی آڑ میں ہوائے نفس کی تکمیل وتسکین کی جرأت نہ کرسکے، لیکن بہرحال یہ کام علماء کے کرنے کا ہے، اور یہ جس قدر جلد اس کام کو کرسکیں اتنا ہی اچھا ہے، ورنہ ایک وقت وہ آسکتا ہے جبکہ حکومت علماء سے استصواب کئے بغیر ایسے قوانین نافذ کردے جو شریعت میں صریح مداخلت کے مترادف ہوں، اور اس وقت ملک کی عام فضا ایسی ہو کہ علماء کا احتجاج بھی موثر نہ ہو،

اب تو جو ہونا تھا وہ ہوگیا - ورنہ ہماری ذاتی رائے یہ تھی کہ اس وقت حکومت کی طرف سے جو کمیشن بن رہا تھا اس کی مخالفت نہیں ہونی چاہئے تھی، مخالفت کا جو طوفان اب اُٹھا وہ اُس وقت بھی، بلکہ زیادہ قوت کے ساتھ اٹھایا جاسکتا تھا جبکہ کمیشن علماء پر مشتمل نہ ہوتا یا ہوتا مگر اس کی سفارشات تحریم حلال اور استحلالِ حرام کے ہم معنی ہوتیں، بہرحال اس کمیشن سے یہ فائدہ ضرور ہوتا کہ خود گورنمنٹ مسلم پرسنل لا کو جو قابلِ ترمیم وتنسیخ سمجھتی ہے اُس سے اُس کی مراد کیا ہے! اُس کا علم مسلمانوں کو ابھی ہوجاتا - اور اس طرح مسلمان آئندہ کے خطرات سے بچ جاتے یا کم ازکم یہ خطرے کم ہوجاتے۔ بہرحال اب "گذشتہ راصلوٰۃ آئندہ را احتیاط" پر عمل کرکے مستقبل کی فکر کرنی چاہئے۔

اعلان

اڈیٹر بُرھان کی عام صحت پہلے سے بہتر ہے امید ہے کہ آئندہ ماہ ستمبر سے "بُرھان" میں موصوف کا سفرنامہ اور تبصرے دونوں شائع ہونے شروع ہوجائیں گے،

"منیجر"

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفیع فتاحی

مرتبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

گذشتہ سے پیوستہ

در شکنندۂ نماز

۲۹۴	کتیک چیز یو جان توڑیں نماز بہت فعل کرنے سوں سن بانیاز	
۲۹۵	اگر تو کرے جس وقت ہو کلام دعا بات ساجب کرے نیک نام	دقت بحر کتین۔ ضش
۲۹۶	کِلے ہور کہے آہ تو جس وقت ترا توٹ جائے نماز اس وقت	کلے = کیلے۔ کیلنا کا ماضی
۲۹۷	بھی روئے درد ہور مصیبت اوکر توٹے نین جو روئے بہشت یادکر	درد بحر کتین۔ ضش بہشت کی تاخت

۲۹۸ توٹے نیں اگر روئے دوزخ کو ڈر
تنخنخ سو ٹنا بلا عذر کر

۲۹۹ تنخنخ گلا صاف کرنے کو بول
کہہ نہ چھینک کا جاب اس ہیں توکھول

طہیں نائے نافیہ کو کاف بیانیہ سے ملا کر کنا لکھا گیا ہے، یہ خطائے کتابت کی ایک بدترین مثال ہی
جاب = جواب

۳۰۰ غلط غیر امام اپنے پر بولنا
گرہ کی نماز اس کا نہ کھولنا

غیر کی یا خت

۳۰۱ غلط گر کہے مقتدی کے سوا
نہ لینا اورکس کو ہے ہرگز روا

۳۰۲ بھی کلمہ کا کہنا سو تجھ کو جواب
توٹے تجھ نماز ھور نہ ہوئے ثواب

نماز کا الف خت

۳۰۳ نہ رد کر سلام ھور نہ کر سلام
وگر نہ تٹے گی نماز اس کی تام

۳۰۴ سو مصحف پہ دیکھ کوئی پڑھے گا قراءت
سو تٹ جا نماز اسکی نئیں کچھ بھی بات

۳۰۵ لکھے چیز پر گر کیا کوئی نظر
لکھے گا اپس دل میں او نہم کر

۳۰۶ اسی وقت تٹ جائے اس کی نماز
بھی کھانے و پینے سوائے دل نواز

۳۰۷ اگر کھائے کوئی دانت میں کا جو چیز
نہ تٹتی نماز اس کی سن باتمیز

۳۰۸ کہ سجدے کی جا گا سو گر جائے کوئی
نہ تٹتی نماز اس کی یو جان ہوئی

مکروہاتِ نماز

۳۰۹ سوائے اس کے مکروہ ہیں در نماز — سوائے کا الف خت
کہوں گر تو ہوئے رسالہ دراز
۳۱۰ ترک کرنے سنت سوں عاصی جو ہوئے
ترک مستحب سوں فضیلت کو کھوئے
۳۱۱ ترک واجباں کے ہے اندر نماز
حرام ہے سمجھنا تو کر بانیاز — حرام کا الف خت
۳۱۲ ہوا مرتکب اس ہیں جو از حرام — ط میں معذب کی بجائے معدن خطائے کتابت کی غریب مثال
معذّب قیامت کو او ہے مدام
۳۱۳ بھی مسنون کا ترک مکروہ جان
ترک مستحب کا کراہت پچھان
۳۱۴ نماز اس کی نئیں ترک سوں کس تٹے
مگر تو ٹتی۔ جو فرض گر چھوٹے — فرض بروزن بدل ضش، چھوٹے کا واؤ خت
۳۱۵ نماز اس کی نقصان ہوئے یقیں
ترک واجب اپنے سوسن اہلِ دیں

فرض عین وکفایۃ وغیرہ

۳۱۶ فرض عین ہے کہ تو جمعہ کو مان — فرض ایضاً۔ ضش
کفایت فرض کر جنازے کو جان

۳۱۷ ہے سنت جماعت مؤکد یقین
وتر کو تو واجب سمجھ اہلِ دین

۳۱۸ سو واجب دوگانہ ہے بعد از طواف
کہ ہر یک عبادت میں کر دل تو صاف

۳۱۹ سو دن رات میں سترا تو فرض جان
صبح میں دو ہیں فرض تو خوب مان

۳۲۰ ظہر میں سو تو بوجھ ہیں فرض چار
عصر میں بھی تو چار کر لے شمار

۳۲۱ جو مغرب کو رکعت سو تو بوجھ تین
عشاء کو سمجھ چار اے اہلِ دین

در سنت رواتب شب وروز

۳۲۲ سو دن رات سنّت رواتب جو ہیں
کہ بارہ او رکعت سمجھنا ہے تُئیں

۳۲۳ ظہر کے سو چھ ہور فجر کے سو دو
سو مغرب کو دو ہور عشا کو بھی او

در سنت تراویح وضحیٰ وتہجد وغیرہ

۳۲۴ سو سنت تراویح ہیں رمضان کے
او ہیں بیس رکعت سمجھ گر تو لے

۳۲۵ وتر کے آنگے سب کرے اتمام
سو رکعت ہر یک دو کو بولے سلام

۳۲۶ وتر بھی جماعت سو بعد از کرے
تراویح کے بعد سُنّت دھرے

۳۲۷ تہجّد کے بارہ توں رکعت پچھان
ضحیٰ کے بھی بارہ سمجھ اے سجان

۳۲۸ کہ اکثر ہیں اتنے اقل ہیں سو غیر
تفکر سوں اس میں تو کر خوب سیر

۳۲۹ تہجّد کے تھوڑے سو دس ہیں کہ جان
ضحیٰ کے اقل ہیں تو دو کر پچھان

۳۳۰ کہ اشراق کے دس اقل بھی سو دو
سو اکثر اوابین کے بیس ہو

اوّابین، صحیح بتشدید واؤ ہے، یہاں ضرورتاً تخفیف

۳۳۱ اقل اس کے چھ ہیں سمجھنا اے یار
جو بعد از زوال ہیں سمجھنا سو چار

زوال کا الف خت

۳۳۲ تہجد او ہے رات بعد از کرے
یو کر سو اُٹھے پر تو دل پر دھرے

۳۳۳ وقت واں سوں ہی صبح لگ جان لے
تو اشراق کا وقت یوں مان لے

۳۳۴ قدر نیزے کا جب چڑھے آفتاب
ہوا وقتِ اشراق اے کامیاب

۳۳۵ ضحیٰ کا تو اس بعد او وقت جان
برابر ہوئے شمس لگ وقت مان

۳۳۶ دیکھے تو ہوا شمس کو جب زوال — دیکھے کی یاء اول خت
کرے چار رکعت تو اے ذوالکمال

۳۳۷ اوابین کرے بعد مغرب تمام — اوابین بروزن توّابین، لیکن یہاں ضرورتاً بتخفیف
سو سنّت کے پچّھیں عشا لگ مدام — پچھیں کا جیم فارسی مشدّد۔ ضش

نماز تسبیح

۳۳۸ تو تسبیح کا کر نماز ہو مدام — نماز کا الف خت
ہریک روز ترتیب سوں کر تمام

۳۳۹ وگرنئیں ہریک جمعہ کے تئیں تو کر
کیا نئیں تو ہر ماہ سنّت تو دھر

۳۴۰ وگرنئیں تو ہر سال کر ایک بار
وگرنئیں کرے گا تو اے نیک کار

۳۴۱ عمر میں تو یکبار کر خوب جان
گنہ تیرا ہو دور کلّی پچھان — طا میں ہو کے بعد یا خک

۳۴۲ توں تسبیح کے چار رکعت بھی مان
ہریک میں ستّر پانچ تسبیح جان — ستر غیر مشدد۔ ضش

۳۴۳ یو تین سو ہوتے چار رکعت کے تئیں — تین کی یا خت
کہ بخشش ہیں بولیں کرامات ہیں

۳۴۴ توں پھر بار پندرہ سو اندر قیام
رکوع میں تو دس بار پھرنا تمام — پھرنا = فعل لازم - پھیرنا = فعل متعدی

۳۴۵ سو قومے میں دس بار سجدے میں دس
سو جلسے میں دس بار پھرنا بھی بس

۳۴۶ بھی سجدے میں دسرے سو دس بار سب
اٹھے سجدہ دسرے سو دس بار تب

۳۴۷ یو ترتیب اپس تجھ دیا کھول اب
تو اس کیچ موجب سو کرنا ہے سب

در نماز استخارہ

۳۴۸ تو کر استخارہ ہوئے کام جب
ہوئے قصد ہور ہم ترے دل پہ جب — ہم ۔ ع ۔ یہاں تردد کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے

۳۴۹ دو رکعت پڑھے ہور دعا اس کی پڑ
جو مقصد ہے اپنا سو تب یاد کر

۳۵۰ سوا فرض کے کر دو رکعت تمام
تو کر سات بار یو کھیا میں سو کام — بار کا الف تحت

۳۵۱ تب اپنے تو کر دل اپر ایک نظر
جو اول ہوے بات دل پر گزر

۳۵۲ ترا اوچہ مقصد عمل اس پہ کر
خلاف اس کا ہرگز نہ کرائے پسر

در نماز حاجات

۳۵۳ دو رکعت تو حاجت کی کرنا نماز
وضو خوب کرنے پچھے بانیاز

۳۵۴ ثنا حمد رب کا پڑھے ہور درُود
دعا ہے جو حاجت کی پڑھ تب او زود

۳۵۵ منگے تب اوحاجت جہاں لگ تمام
ہوئے کام اس کا جو سب انصرام

۳۵۶ وضو کی دو رکعت و مسجد کے دو
تحیات ان دو کی ہیں یو بچھ ہو

دربیان سجدۂ سہو

۳۵۷ پچھیں دو سلاماں کے مفرد تمام
سلام ایک پچھیں جو کوئی ہے امام

یہ مسئلہ محل نظر ہے۔

۳۵۸ تحیت بھی دو سجدے پچھیں پھرے
دونوں طرف تسلیم بھی تب کرے

طرف کی راء مہملہ تقطیع میں ساکن

۳۵۹ کیا ترک واجب بسر کر اگر
بھی تاخیر اس میں فرض کو سو کر

۳۶۰ کرے سہو سجدہ ہے مفرد اگر
بھی مسبوق بھی اوکرے یاد دھر

۳۶۱ اگر مقتدی ہے کرے نیں مدام
کرے سہو اپنے کو سجدہ امام

۳۶۲ کرے مقتدی بھی سنگات اس کے ہو
بسرنا جو اس کا سو اس کا ہے او

۳۶۳ سہو اس کا ہے سو اٹھائے امام
ہوا سہو سجدے کا شرح تمام

دربیان سجدۂ تلاوت

۳۶۴ ہے سجدہ تلاوت کا واجب تو مان ٭ سو چودہ ہیں قرآن میں سجدہ مان

۳۶۵ پڑہنہار ہور بھی سننہار دیکھ
سو سجدہ کرے او تلاوت کا ایک

۳۶۶ مصلی کو واجب ہے اندر نماز
تلاوت کا سجدہ کرے بانیاز

۳۶۷ اگر ہے او مفرد اگر او امام — ط میں دوسرے اگر کا الف کتابت سے رہ گیا ہے
تلاوت کا سجدہ کرے او مدام

۳۶۸ اگر مقتدی ہے تو اے خوش کلام
کرے سجدہ تو جب کرے تب امام

۳۶۹ اگر نیں کیا تو تو پھر آکے کر
نماز اپنی جاں کرے گا اگر — جاں بمعنی جہاں، جس جگہ

۳۷۰ پڑے گا اگر یا سنے گا اگر
تو ہر یک انو پر ہے واجب پکڑ

۳۷۱ نماز اپنی میں گر کیا سجدہ نئیں
پھر آ کے کرنا او سجدہ تئیں

۳۷۲ روا ہے یو سجدے کو تاخیر بوجہ
کرے جب تو چھوئے گا سجدا یو توجہ — چھوئے گا بمعنی پائے گا

دربیان نماز مسافر

۳۷۳ مسافر نیت جب کیا تین روز — نیت کی یاء ضرورتاً بتخفیف
سفر اپنے کا سُن توں اے دل فروز

۳۷۴ کرے قصر تب او سو اپنا نماز
کرے چار رکعت کو دو دل نواز — ط میں چار رکعت کی بجائے "چار رکاتوں" غلط

۳۷۵ دو رکعت کرے چار رکعت کے تئیں
قصر کا صفت یو سمجھنا ہے تُئیں

۳۷۶ چھوڑے گا وطن کی یو بستی جداں
لگے قصر کرنے کو تو سو تداں

۳۷۷ تردد سفر کا ہے جب لگ تجھے
سو کرنا قصر بوجھ تب لگ تجھے — قصر ۔ بحرکتین ۔ ضش

۳۷۸ مگر تو اقامت جو پندرہ کا کر
یَتے دن رہے گا کرے قصد گر — یَتے دکھنی = اتنے

۳۷۹ نماز اپنی تو تو سو کرنا تمام
وطن میں بھی اپنے کرے جب مقام

۳۸۰ بھی روزہ سفر میں نہ رکھنا روا
وطن کو گیا یا اقامت کیا

۳۸۱ قضا تب سو رکھنا او روزہ تجھے
قضائیں نماز او سو کرنا تجھے

۳۸۲ سو جو بے وطن لوگ پھرتے سدا
نہ ہوتے مقیم اور رہتے جوں گدا

۳۸۳ روائیں قصران کو یو جان تو
نہ کھائیں کدیں روزہ رمضان کو — قصر، بحرکتین ۔ ضش

در بیان نماز مریض

۳۸۴ مریض ہے اگر کوئی نہ سکتا قیام
نماز او کرے بیٹھ کر تب مدام — مریض کی بابت

۳۸۵ سکے بیٹھنے نئیں اشارت کرے
سو سجدے میں خم سر کو فاضل دھرے

۳۸۶ سو زحمت گیا دیکھ جس وقت پر
نماز او کھڑا کر سو تس وقت پر

۳۸۷ قضا ہور ادا بیچ ترتیب کر
بولنعمان کے مذہب میں واجب پکڑ

۳۸۸ کہ چھ سوں اگر کم قضا کس اوپر
ہوئی ہیں تو ترتیب واجب پکڑ

۳۸۹ قضائیں کیے لگ ادائیں روا
قضایاں کیے پر کرے تب ادا

۳۹۰ یو ترتیب جاتی نہ کس حال میں
نہ جاتی بجز تین احوال میں

۳۹۱ ادا کا ہوئے وقت جب تنگ آ
نکل کر یو ترتیب اس وقت جا

۳۹۲ فراموش سوں گر ادا کو کیا
بھی اس وقت ترتیب ساقط ہوا

۳۹۳ فوایت اگر چھ ہوئے جس وقت
بھی ترتیب ساقط ہوا اس وقت

در بیان شرائط جمعہ

۳۹۴ مصلی پہ چھ شرط جمعہ کے مان
بھی جمعہ کے صحت سو چھ شرط جان

۳۹۵ یو بندہ پہ تئیں فرض آزاد پر
متقیم فرض جانے مسافر مگر — مقیم کی یا رخت

۳۹۶ نہیں زحمتی پر، کرے تن درست — زحمتی = بیمار - مریض
نہ لنگڑا تو آئے جمعہ کو او چست

۳۹۷ کہ عورت اوپر نئیں یو ہے مرد پر
تو یاں مرد عاقل و بالغ پکڑ

۳۹۸ یو اندے پر نئیں ہے دیکھنار پر — اندلا - اندھلا = سں = اندھا
سدا کر شکر تو سوجبار پر

دربیان شرط ہائے صحت نماز جمعہ

۳۹۹ بھی چھ شرط صحت کے یو جان لے
سواد شہر ہونا ہے تو مان لے

۴۰۰ یا سلطاں یا نایب ہوئے اس کا واں
تجا یو کہ خطبہ بھی ہوئے تداں

۴۰۱ وقت ظہر کا ہور جماعت بھی ہوئے
حکم عام ہو کر منع کر نہ کوئے

دربیان بانگ نماز جمعہ

۴۰۲ کہے بانگ دو خوش جمعہ کو پچھان
خریدی چھوڑے بانگ اول میں مان — چھوڑے کا واؤ خت

۴۰۳ توجہ کریں سب جمعہ کو تمام
ہوئے سوار منبر پہ جس وقت امام — سوّار بتشدید واؤ منزورتاً

۴۰۴ بھی بیٹھے کہے بانگ بانگی تمام
که خطبہ سوں فارغ ہوئے جب امام

۴۰۵ اقامت کرے ہور کریں سب نماز
دوگانہ فرض کر ہوئیں سرفراز
فرض بحر کیتین ۔ ضش

دربیان نماز عیدین

۴۰۶ کہ واجب نماز ہر دو عیدوں کے تئیں
کتنیک مستحب عیدؔ میں جان ہیں
نماز کا الف خت
کتنیک ۔ دکھنی = کتنے

۴۰۷ سو یو فطرے کی عیدؔ کو کھا کے جائے
نہ اضحیٰ کے کوئی عیدؔ کو جائے کھائے

۴۰۸ کرے غسلؔ کپڑے لگا خوشبو خوب
دیوے فطرہ داجب یو رہ دل میں چوب

۴۰۹ جاوے عیدؔ گاہ کو سو تکبیرؔ سات
کہے تکبیراں ہو کے خوش باٹے باٹ
جاوے = جائے کا الف خت
تکبیر کی یاء خت

۴۱۰ کرے نفلؔ نئیں کوئی قبل الصلوٰت
اٹھا تکبیراں بیچ دونو بھی ہات
تکبیر ایضاً

۴۱۱ جو افتابؔ نکلے کرے وقتؔ چال
رہے وقتؔ باقی جلک ہوئے زوال
افتاب غیر ممدود بضرورت
جلک = جب تلک = جب تک

۴۱۲ دو رکعت دونوں عیدؔ کے گینؔ ہیں
سو تکبیرؔ تحریمہؔ بن تینؔ ہیں
گین، گن کا اشباع

۴۱۳ سو رکعت یو اوّل میں کرنا شمار
دوجی میں سو بعد از قراءت ہے قرار

۴۱۴ رکوع کی سو تکبیر بن تین ہیں
دونوں عید کے یو پنچ ہیں گین ہیں

۴۱۵ سو اضحیٰ کے تو بعد قرباں کرے
دو رکعت کے بعد از سو خطبہ پڑے

۴۱۶ سکھا خطبہ میں فطر کے فطرہ تو
دے اضحیٰ میں تعلیم قربان سو

۴۱۷ سو عرفہ کے فجرؔ سوں تکبیر کو
شروع کرنا ایام تشریق سو

فجرؔ، بتشدید جیم - ضش شروع کا عین تحت

۴۱۸ سو تیر واؔیں ذی حجہؔ کے عصر لگ
یو واجب ہر یک فرض بعد از تو رکھ

۴۱۹ سو ہے عید یو چار دن سب تمام
کر ان دن میں روزہ کوئی (ہے) حرام

۴۲۰ بھی تجھ فطر کے عید روزہ حرام
نہ یو پانچ دن لگ رکھے کوئی صیام

در بیان نماز گراں (= گرہن) شمس یا قمر

۴۲۱ دو رکعت کرے شمس جب ہوے گراں
جماعت امام اس میں کر تو سو ماں

۴۲۲ کرائے جماعت جمعہ کا امام
کرائے سو اد نفل جیسا مدام

۴۲۳ قراءت اس میں کرنا ہے اپنا دراز
کہ ہلکی قراءت اپنا پھر در نماز

۴۲۴ امامین کا قول پڑھنا پکار
دعایاں بہوت وقت کرنا شمار

۴۲۵ جلک ہوئی روشن وجائے گراں
دعایاں پڑھے عجز سوں بہوت ماں

۴۲۶ کرے دو چہ سجدہ رکوع ہے سوایک — رکوع کا عین خت
سمجھنا اسیئے غور کر تو سونیک

۴۲۷ گراں ہوئے جب چاند کو تو سو مان
کرے باجماعت نماز اپنا جان

۴۲۸ بھی جگ میں اندھارا ہویدا جو ہوئے
کہ دریا میں ڈر بھی سو پیدا جو ہوئے

۴۲۹ نماز او بغیر از جماعت کریں
دعا سوں پسار ہات اپنے دھریں — پسار کا الف خت

دربیان طلب باراں

۴۳۰ طلب میھوں کی دو^۲ کرے رکعتاں
جماعت نہ سنّت ہے بجھنا تو یاں — بُجھنا = بوجھنا

۴۳۱ یکیلا کرے کوئی تو جائز ہے سب — یکیلا دکھنی = اکیلا
دعا اس میں ہے ہور غفراں طلب

۴۳۲ کہیں صاحبیں یاں جماعت کرے
کھڑا ہو زمیں پر سو خطبہ پڑھے

۴۳۳ بلند اپنا پڑھنا ہے اس میں قرارت — بلند کی دال مہملہ خت
نہ چڑھنا ہے منبر پہ سن نیک ذات

۴۳۴ مقابل ہو قبلہ دعا کو جو آئے
امام ہوئے گر کوئی تو چادر پھرائے — امام کا دوسرا الف خت

۴۳۵ نہ چادر پھرا اس میں او پر سو توم
دفع کر تو اپنے سوں غفلت کے یوم — ط میں "یو" کے اوپر بھی ایک نقطہ دیا گیا ہے یعنی نوم = نیند، نوم بھی ہو سکتا ہے

۴۳۶ نہ حاضر ہو کافر نہ ذمی دیگر
نہ حاضر ہوئے کوئی، مسلم مگر

در بیان نماز خوف

۴۳۷ غنیم ہے اگر سخت ڈر اس کا ہوئی — غنیم کی یا ہ اور
امام ہوئے آدمیاں کر اجب کوئی — امام کا الف خت

۴۳۸ اور دو[۲] صف کرے اہل ایمان کے
مقابل ہو دشمن کا یک مان لے

۴۳۹ دوجی کو سو آدھے بھی آئے نماز
یو جائے اول صف تب آبانیاز — اول بروزن بدل - ضش

۴۴۰ یو جائے مقابل عدد کا کرے
یو صف دسری آ اقتدا تب دھرے

۴۴۱ نمازاں کو آدھے پھرائے سلام
اول بھی او آئے کرے سب تمام — اول = ایضاً

۴۴۲ یو جائے او دسرا بھی آئے مداں
نماز اپنے اتمام کر سب وہاں

دربیان غسل ونماز مردہ وغیرہ

۴۴۳ غسل مردہ کو دے یو واجب ہے جاں
پناتب کفن اس کو یو خوب ماں

۴۴۴ کفن ہے جو سنت قمیص ہور ازار — قمیص کی یا رخت
لفافہ بھی سنّت ہے کرنا شمار

۴۴۵ ضروری کفن سو لفافہ ازار
کفن یوہیں عورت کے کرلے شمار

۴۴۶ کفن سنت اس کے سو سب پانچ ہے
قمیص ہور ازار اس میں دو سانچ ہے — قمیص کی یا رخت۔ سانچ۔ س۔ صفت۔ ٹھیک، پورا۔ کامل

۴۴۷ لفافہ وہی اوپری ہوش مند
سمجھ پانچواں تو سو ہے سینہ بند

۴۴۸ ضروری کفن سو لفافہ ازار
لفافہ ضرورت میں کرنا شمار

دربیان نماز جنازہ کہ فرض کفایت است

۴۴۹ کفایت فرض ہے سمجھنا نماز
جنازہ کا کر ہور ہو سر فراز

۴۵۰ یو ہے شرط مردہ مسلمان ہوئے
ہوے پاک ہور اہلِ ایمان ہوئے

۴۵۱ فرض چار تکبیر اس میں ہیں بوج
سو کہنا ثنا بعد اول کے توج

۴۵۲ کہے دوجی تکبیر بعد از درود
دعا بعد تسرے کی منگ از درود
۴۵۳ سو چوتھے کے بعد از رکھے دو سلام
نماز اب جنازے کی ہوئی یاں تمام
۴۵۴ سو سنت موافق قبر میں کرے
یو سب حکم احکام ثابت دھرے

در بیان نماز شہید

۴۵۵ کرے قتل اگر کوئی مشرک کسے
یا قاتل مسلمان ظالم دسے
۴۵۶ او حربی یا باغی یا رہ زن ہوے
شرع نہ دیت بھی جو اس پر دھرے
۴۵۷ موا معرکہ بیچ زخمی جو پائے
شہادت کے او مرتبے میں سو آئے
۴۵۸ اسے غسل نہ دے نماز اس پہ کر
کفن اس کے کپڑے بچہ اس پر تو دھر
۴۵۹ کفن کو نہ بس کپڑے ہوئیں گے او
زیادہ تو اس پر دے کپڑے بھی ہو
۴۶۰ نماز اس پہ کرنا تجھے ہے ضرور
کہ جو کوئی لیا ہے شہادت کا نور
۴۶۱ جنب ہور حایض و نفسا اگر
شہید ہوئیں غسل اس پہ واجب ہے، دھر

شہید کی یا رخت

۴۶۲ نہ اس لھو کے کپڑے نکالے تو جاں
سلح ہور زرہ خود کاڑے تو ماں

۴۶۳ کاڑ(ے) پوستیں ہور موزے نکال — کاڑے کا الف خت
سوائے کپڑے کے کاڑ، بے قیل وقال

۴۶۴ جو کھایا پیا ہور دارو کیا — طیں جو کھایا وپیا و دارو کیا۔ اس صورت میں پیا کی یاء کو مشدّد پڑھنا پڑے گا۔
اپن معرکے سوں بھی او چل دیا

۴۶۵ یا گزریا نماز ایک کا اس پہ وقت
او گزرے گا با ہوش اے نیک بخت

۴۶۶ وصیت بھی یو جب کیا ہے کسی — شعر نشان ۴۶۶ اور ۴۶۷ طیں مقدم موخر ہو گئے تھے۔
غسل دینا واجب ہے تجھ کو اُسی

۴۶۷ قصاص ہور حد سوں بھی مارے جو جائے — قصاص کا الف خت
نماز ہور غسل اس پہ واجب ہو آئے

۴۶۸ سپاہی جو باغی ورہ زن کہ جو
مارے گئے تو نہ کر نماز اس پہ ہو — مارے کا الف خت

دربیان نماز درکعبہ شریف

۴۶۹ نفل ہور فرض کعبے میں ہے جواز — فرض بحر کیتن۔ ضش
روا ہے سو کعبے یہ کرنا نماز

۴۷۰ ملا بیٹھ امام اپنے کے پیٹھ سو
یو کعبہ میں جائز سمجھنا ہے تو

۴۷۱ کرے مقتدی پیٹھ طرف موں کے کر — پیٹھ کی یا خت
نماز اس کی باطل ہے دل میں پکڑ

۴۷۲ حرم میں کرے کوئی نماز اپنی آئے
کریں مقتدی حلقہ کعبے کو جائے

۴۷۳ او نزدیک کعبے سوں ہو جائیں جب
نماز ان کی مقبول ہے سب کی تب

۴۷۴ مگر او کھڑے ہیں بجانب امام
انگے ہویں نماز ان کا نئیں ہے تمام

۴۷۵ کہ کعبے سوں گر دور جب ہے امام
ہوئیں قوم نزدیک ترتیب تمام

۴۷۶ یو جانب کے لوگاں کی باطل نماز
تینو طرف کے بھی نماز ہے جواز — تینوں کی یا، اور نماز کا الف خت

۴۷۷ کیا رفعتی تے نماز اب تمام
او فتاحی کر فتح بھیجا سلام

۴۷۸ نبی پر درود اں ہزاراں مدام
ہوے دم بدم او ہزاراں سلام

در بیان زکات

۴۷۹ زکات ہے فرض حق مسلمان پر — فرض بحرکتین ۔ ضش
اہل ہور عاقل و بالغ اوپر

۴۸۰ او مالک ہونا مال کا سب تمام
نصاب او بھی کامل ہونا بے کلام — ہونا کا الف خت

۴۸۱ گزرنا بھی یک برس اس مال پر — برس کی را ضرورتاً ساکن
نہ دیوانے لڑکے مکاتب پہ دھر

۴۸۲ قرض دار پر بھی نہیں ہے زکات — قرض بحر کتین۔ فش
زیادہ قرض سوں ہے دے ہاتے ہات

۴۸۳ رہے کے گھراں پہ نہیں فرض جان
بدن کے لباساں پہ نہ فرض جان

۴۸۴ نہیں گھر کے سامان پر فرض ترج — ط میں فرض کی فا بطور غین معجمہ خک
مراکب سواری کے تو یو نچہ بوج

۴۸۵ غلاماں و باندیاں جو خدمت کے ہیں
برت کے بھی ہتیار کو دے نہ تئیں

۴۸۶ دینے کی نہ پیوستہ نیت کرے — دنیا کی یا خت
زکات ادنہ محسوب ہرگز دھرے

۴۸۷ جدا جب کرے صدقہ کا مال یو — ط میں صدق خک
تو پیوستہ اس سوں کرے نیت او — نیت کی یا ضرورتاً بتخفیف

۴۸۸ تصدق کیا مال سب اپنا کوئی
تو بے شک ادسا قط زکات اسکی ہوئی

۴۸۹ کیا صدقہ بعض ہور کیا بعض جب
رکھے میں فرض صدقہ دینا ہے تب

دربیان زکوٰۃ اوشتراں

۴۹۰ چرنہار جنگل کے جو اونٹ ہیں
زکات ہے سوان کو سمجھنا ہے تئیں

۴۹۱ اگر ہوئیں گے اونٹ جس وقت پانچ
تو یک بکری دے ہور دو زرخ سو بانچ — بانچ = بچ۔ بچنا کا صیغہ امر

۴۹۲	ہوئیں دس اگر اونٹ دو بکریاں دے	بکریاں کی یاء خت
	کہ پندرہ کو تین بکریاں تو گن کو لے	تین اور بکریاں کی یاء خت
۴۹۳	اگر بیس ہوئیں دے چار تو	
	سو پچیس کو اونٹ یک کاڑ تو	
۴۹۴	او یک سالہ اونٹنی سو یک دے تداں	
	بھی چھتیس ہوئیں اونٹ تجھ کو جداں	
۴۹۵	تو دو سالہ اونٹنی جو دینا ہے تب	
	چھیالیس ہوئیں اونٹ تجھ کوں ہو جب	
۴۹۶	تو سہ سالہ اونٹنی جو دینا تجے	
	ہوئیں ساٹھ پر ایک تب توں نجے	نجے = بوجھے کی تخفیف
۴۹۷	دیوے چار سالہ سو اونٹنی کو ند	
	جو ستّر او پر چھ جو ہوئیں کے جد	
۴۹۸	دو دو سالہ دو اونٹنیاں دینا تداں	اونٹنیاں سے واؤ اور نون اول دونوں خت
	تو دو ہور یک اونٹ ہووے جداں	
۴۹۹	سہ سالہ دو اونٹنیاں (توم دینا چ) یوج	اونٹنیاں = ایضاً
	او یک بیس ہور سو تلک بوجھ توج	
۵۰۰	یہاں آگے مرسوں لیوے پھر حساب	
	زیادہ ہو جب پانچ اے کامیاب	طہیں جب ہو خک
۵۰۱	زیادہ ہوئیں پانچ ان پر اگر	
	سہ سالہ دو اونٹنیاں یک بکری دھر	اونٹنیاں سے واؤ اور نون اول خت

٥٠٢ اگر دس زیادہ تو دو بکری تو گین
زیادہ بھی پندرہ تو دے بکری تین
(گین ، گِن صیغہ امر کا اشباع)

٥٠٣ زیادہ اگر بتیس[١٦+٤] تو دے چھار
جو پچیس ہوئیں جب زیادہ شمار

٥٠٤ سہ سہ سالہ دو اونٹنیاں یک سالہ ایک
تو پنجاہ ہور سو تلک یو پنچہ دیک
(اونٹنیاں ے واؤ اور نون اول خت)

٥٠٥ جو پنجاہ ہور سو ہوے تجھ کو جو
سہ سہ سالہ دے تین[٣] خوش ہو کے تو

٥٠٦ وہاں سوں کرے پھر کے سر سوں حساب
سمجھ خوب لے تو سو اس کا جواب

٥٠٧ زیادہ اگر دیڑھ سو پر ہیں پانچ
تو یک بکری دینا سمجھ یو تو سانچ

٥٠٨ اگر دس زیادہ تو بکری تو گین
زیادہ ہیں پندرہ تو دے بکری تین[٣]

٥٠٩ زیادہ اگر بتیس[١٦+٤] دے تو چہار
بھی بچپن ہوئے جب زیادہ شمار

٥١٠ سہ سہ سالہ تین ہور یک سالہ ایک
کہ تو بتیس[١٦+٤] اپرہے کو یوں جان دیک
(تین کی یا خت)

٥١١ تو دو سالہ یک ہور سہ سہ سالہ تین[٣]
بھی یک[١٠٠] سو نود[٩٠] ہور چھ کو توں گین

۵۱۲ سو دو سو تک دے سہ سالہ چار
بھی تو یو بچہ ہمیشہ سو کرنا شمار

۵۱۳ کیا ڈیڑھ سو بعد پنجاہ کا
سو ویسا چہ اپس دل ہیں تو دیک آ

۵۱۴ یاں بختی عربی کا یکساں حساب
دیا کھول دکھنی سو سمجھے شتاب

یاں کا الف خت، عربی کی بائے بسم اللہ (بقر ورت) مشدد

دربیان زکات گاواں

۵۱۵ جو گایاں و بھینسا ہوے تین جب
سو یک سالہ یک دینا اس ہیں سو تب

۵۱۶ اگر نر یا مادہ ہے یکساں پچھان
سو چالیس ہیں دو سالہ یک دیو جان

یا کا الف خت
سالہ کا الف خت

۵۱۷ یک یک سالہ دو ساٹھ میں دے سو نیک
سو ستر ہیں یک سالہ دو سالہ ایک

ط ہیں یک سالہ کے بعد اور دو سالہ کے پہلے "ہور دو" کا اضافہ خک

۵۱۸ دو دو سالہ دو تو سو اسی ہیں دے
نود کو یکیک سالہ تو تین لے

۵۱۹ سو یکیک کو دو سالہ تو دو چہ ایک
بھی دے مادہ تو گاو اس پر سو ایک

۵۲۰ زیادہ ہر یک دہ اوپر تو سو کر
کہ یک سالہ سوں تو دجی لگ گزر

۵۲۱ دہ ادل کو یک سالہ دوجی کو دو
تو اس کا حساب یونچہ دینا ہے او — حساب کا الف خت

دربیان زکوٰۃ گوسفنداں

۵۲۲ ہو چالیس مینڈھے و بکری اگر
تو یک بکری دینا فرض ہے کہ دھر — فرض ۔ بحرکتین ۔ ضش

۵۲۳ کہ یک سو پہ یک بیس (۱۲۱) ہور ایک جب
تو اس وقت دو بکریاں دینا ہے تب — بکریاں کی یا خت

۵۲۴ بھی دو سو (۲۰۰) اوپر ایک ہوئیں گے جب
سو دے بکریاں تین خوش ہو کے تب — بکریاں ایضاً

۵۲۵ جو ہوئیں گے بکریاں جداں چار سو
سو دے بکریاں چار خوش ہو کے تو — طیں بکریاں کے بعد اور چار سے پہلے "توں" خت بکریاں = ایضاً

۵۲۶ ہر یک سو کو یک بکری دے تب مدام
نصاب یو ہے بکریاں کا بجھ بے کلام — بکریاں ، رر ۔ طیں کا کے بعد اور بجھ سے پہلے " ہے " خک ۔ نصاب کا الف خت ۔

باقی

قسط سوم :-

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

• گذشتہ سے پیوستہ •

عماد الملک آگرے کے نواح میں رہ گیا اور نجیب الدولہ جو صفدر جنگ اور احمد شاہ بادشاہ کی لڑائی میں بادشاہ کا ملازم ہوا تھا، نمایاں ترقی کر کے میر بخشی اور مختار سلطنت بن گیا۔[1]

نجیب الدولہ سے جھڑپ احمد شاہ ابدالی کے واپس چلے جانے کے بعد عماد الملک مرہٹوں کو نجیب الدولہ پر چڑھا لے گیا، نجیب الدولہ شہر بند ہو گیا، توپ خانے کی جنگ ہوئی، آخر کار عماد الملک نے نجیب الدولہ سے صلح کر لی اور وہ اپنی جاگیر سہارن پور چلا گیا، وزیر (عماد الملک) اپنے دوسرے ساتھیوں کے ہمراہ شہر میں داخل ہوا، دکنی فوج کو رخصت کر دیا۔ توپ خانے کی داروغگی راجا (ناگر مل) کے لڑکے کو تفویض ہوئی اور احمد خان میر بخشی ہو گیا۔[2]

اس زمانے میں میر کی حالت بقول میر "چوں کہ چاقو ہڈی تک پہونچ گیا یعنی فقر و فاقہ کی تکلیف ناقابل برداشت ہو گئی، اضطراب بہت بڑھ گیا، ایک دن صبح کی نماز کے بعد اس (راجا جگل کشور) کے دروازے پر پہونچ گیا، چوبداروں کا میر دہ جے سنگھ نامی میرے سامنے آیا اور کہنے لگا "یہ دربار کا کون سا وقت ہے"؟ میں نے کہا۔ "اضطرار کا عالم ہے"! بولا "تم لوگوں کو درویش کہتے ہیں، تم شاید یہ نہیں جانتے کہ — ایک ذرہ بھی خدا کے حکم کے بغیر حرکت نہیں کرتا، یہاں اپنی ریاست کے آگے

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۱۳، خزانۂ عامرہ ص ۱۰۰ [2] میر کی آپ بیتی ص ۱۱۴ - ۱۱۵

تمہاری فکر کیسے ہے۔ صابر و شاکر رہنا چاہیے، ہر کام کا ایک وقت ہوتا ہے، یہاں تو تمہاری رسائی مشکل ہے، البتہ اُن کے بڑے لڑکے سے مل سکتے ہیں۔ میں نہایت شرمندہ ہوا، اور واپس آ گیا"[1]

بعد ازیں خواجہ غالب کے توسل میر راجا کے لڑکے کی خدمت میں پہونچے اور اُس نے کچھ مقرر کر دیا جو میر کو ایک سال تک ملتا رہا، اُس دن سے عشاء کی نماز کے بعد ملازموں کے طریقے سے میر اُن کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے تھے اور دو گھڑی رات گئے تک رہتے تھے، اس خدمت کا پھل یہ تھا کہ چین سکھ سے گزر اوقات ہو رہی تھی[2]

پانچواں حملہ ۱۷۵۷ء اس حملے کی نوعیت پچھلے چار حملوں سے بالکل مختلف تھی، اس مرتبہ احمد شاہ ابدالی خود نہیں آیا تھا بلکہ اپنے مغرور طاقتور وزیر عماد الملک غازی الدین سے نجات حاصل کرنے کی غرض سے عالمگیر ثانی نے خود ابدالی کو بلایا تھا[3] فرحت الناظرین کے ایک بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عالمگیر ثانی نے نجیب الدولہ کے توسل سے ابدالی کو دعوت نامہ بھیجا تھا[4]

خزانۂ عامرہ میں لکھا ہے کہ عماد الملک نے لاہور کے اُس نظام کو، جو شاہ ابدالی نے قائم کیا تھا۔ درہم برہم کر دیا تھا اور معین الملک کی بیوی مغلانی بیگم کو معزول کر کے وہاں کی حکومت آدینہ بیگ خان کے سپرد کر دی تھی۔[5]

اس بات سے ناراض ہو کر شاہ ابدالی نے ہندوستان پر حملہ کیا۔ آدینہ بیگ مقابلے کی تاب نہ لاکر وہاں سے فرار ہو کر حصار اور ہانسی کے جنگلوں سے ہوتا ہوا ہانسی کے قلعہ میں چلا آیا۔ شاہ ابدالی اس کے تعاقب میں دلی تک پہونچ گیا۔ عماد الملک، جو بے سر و سامانی کی حالت میں تھا اور مقابلے کی تاب بھی نہ تھی، اپنی عافیت کے لئے شاہ ابدالی کی خدمت میں بذاتِ خود حاضر ہو گیا۔[6]

---

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۱۵۔ [2] حوالہ بالا ص ۱۱۶ [3] سیاسی مکتوبات۔ ص ۱۹۵

HISTORY OF THE REIGN OF SHAH AULAM P 4

[4] ایلیٹ وڈاوسن (انگریزی) ج ۸، ص ۱۶۳ [5] خزانۂ عامرہ ص ۹۸، ۹۹، سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۳۔ ص ۴۸ تا ۵۰۔ [6] خزانۂ عامرہ ص ۹۹ - سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۳ ص ۵۲۔

شاہ ابدالی شہر شاہ جہاں آباد میں اور اس کے سپاہ کا ظلم وستم | شاہ ابدالی قلعہ معلی میں داخل ہوا اور عالمگیر ثانی

سے ملاقات کی۔[۱] سارے ملک کے وکیلوں کو طلب کیا گیا، اور انھوں نے شاہ ابدالی کی خدمت میں نذریں پیش کیں، جاٹوں کے سردار سورج مل کے علاوہ سب نے ابدالی کی اطاعت قبول کرلی۔ ابدالی نے غازی الدین کو معطل کرکے عالم گیر ثانی کے بڑے بیٹے عالی گہر کو نائب سلطنت مقرر کیا۔[۲] اور اپنے بیٹے تیمور شاہ کی شادی عالم گیر ثانی کی بھتیجی سے رچائی۔[۳]

اس موقع پر ابدالی سپاہ نے جو مظالم اور جبر و تشدّد کئے تھے، اُن کی بڑی دردناک تصویر اُس زمانہ کے لٹریچر میں تفصیل سے ملتی ہے۔ غلام علی آزاد بلگرامی کا بیان ہے کہ

"دست بتاراج اموال وناموس متوطان شہر دراز کردہ دقیقہ از نہیب وغارت مہل نگذاشت، اہلِ غیرت خود را بہ سَم وسلاح ہلاک کردند"[۴]

اس حملہ میں خود میر کا مکان بھی منہدم ہوا تھا۔ اس تباہی و بربادی کا حال میر نے بڑے دل دوز پیرائے میں لکھا ہے۔ اُن کا بیان ہے:۔

"بندہ (میر) اپنی عزت تھامے شہر میں بیٹھا رہا۔ شام کے بعد منادی ہوئی کہ "بادشاہ نے امان دے دی ہے، رعایا کو چاہیئے کہ پریشان نہ ہو" مگر جب گھڑی بھر رات گذری تو غارت گروں نے ظلم وستم ڈھانا شروع کئے، شہر کو آگ لگادی، گھروں کو جلادیا، اور سارا سازو سامان لے گئے، صبح کو جو (گویا) صبحِ قیامت تھی تمام شاہی (درانی) فوج اور روہیلے ٹوٹ پڑے اور قتل وغارت میں لگ گئے (شہر کے) دروازوں کو توڑ ڈالا اور لوگوں کو قید کرلیا۔ بہتوں کو جلا دیا اور سر کاٹ لئے، ایک عالم پر یہ مظالم توڑے اور تین دن رات تک اس ظلم سے ہاتھ نہ کھینچا۔ کھانے اور پینے کی چیزوں میں سے کچھ نہ چھوڑا۔ چھتیں توڑ دیں، دیواریں ڈھادیں (ان مصیبتوں سے

---

[۱] ملخص التواریخ۔ ص ۲۰۳، خزانۂ عامرہ ص ۹۹۔ [۲] HISTORY OF THE REIGN OF SHAH AULUM PP 5-6

[۳] خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۹۔ ملخص التواریخ۔ ص ۲۰۳، تاریخ عالم گیر ثانی ص ۱۰۱ (الف) میر کی آپ بیتی ص ۱۱۲

[۴] خزانۂ عامرہ ص ۹۹ - نیز ملاحظہ ہو، ملخص التواریخ۔ ص ۲۰۳

کتنوں ہی کے) سینے زخمی اور کلیجے چھلنی کردئے، مادہ فتنہ گر ہر طرف چھائے ہوئے تھے اور شرفا کی مٹی پلید ہو رہی تھی، شہر کے عمائد خستہ حال ہو گئے تھے، بڑے بڑے امیر ایک گھونٹ پانی کے لئے بھی محتاج بن گئے، گوشہ نشین بے گھر اور نواب گداگر بن گئے۔ شرفا ننگے تھے، گھر والے گھرے، ہر ایک بلا میں گرفتار اور رسوائے کوچہ و بازار تھا، اکثر لوگ مصیبت میں مبتلا، اور اُن کے زن و فرزند اسیر، شہر میں (غارت گروں کا) ہجوم تھا اور بے روک ٹوک قتل و غارت ہو رہی تھی، لوگوں کا حال ابتر ہو گیا۔ بہتوں کی جان لبوں تک آ گئی (یہ غارت گر) زخم بھی لگاتے اور گالیاں گفتاریاں بھی دیتے، روپیہ بھی سب چھین لیتے اور مار الگ لگاتے، جو سامنے آجاتا اُس کے بدن کے کپڑے تک نہ چھوڑتے۔ ایک عالم تکلیفیں جھیل کر مر گیا۔ ایک جہاں کی عزت و ناموس برباد ہو گئی، نیا شہر جل کر سیاہ ہو گیا، تیسرے دن انتظام سنبھلا، انزلا خان نامی نسیقچی آیا تو رہا سہا اُس نے لُوٹ لیا۔ بارے منتظمین نے لُوٹ مچانے والوں کو شہر سے نکال کر احتیاطی تدابیر شروع کیں، اب وہ بے رحم لوگ پرانے شہر کو تاراج کرنے میں لگ گئے۔ وہاں بے شمار انسانوں کو قتل کر دیا۔ سات آٹھ دن تک یہ ہنگامہ رہا، ایک وقت کھانے اور ستر ڈھکنے کے وسائل بھی کسی کے گھر میں نہ رہے، مردوں کے سر ننگے تھے اور عورتوں کے پاس اوڑھنی بھی نہ تھی، چوں کہ راستے بند تھے، بہت سے لوگ زخم کھا کھا کر مر گئے، کچھ سردی کی شدت سے اکڑ گئے (اس فوج نے) بڑی بے حیائی سے لوٹ مچائی اور شہریوں کو بے آبرو کیا۔ غلہ زبردستی چھینتے اور مفلسوں کے ہاتھ دھونس سے فروخت کرتے۔ اِن غارتگروں کا شور و ہنگامہ ساتویں آسمان تک پہونچ رہا تھا۔ مگر بادشاہ جو خود کو فقیر سمجھتا تھا، استغراق کے باعث سنتا ہی نہ تھا، ہزاروں خانہ خراب اس ہنگامے سے نکل کر بصد حسرت ترکِ وطن کر گئے، اور جنگل کی طرف منھ اُٹھا کر چل دئے، چونکہ ان جفاکاروں کی بن آئی تھی، لوٹتے کھسوٹتے، ایذائیں دیتے، ستم ڈھاتے، عورتوں کی بے حرمتی کرتے، اپنی تلواریں لئے مال بٹورتے پھرتے، شہریوں سے کچھ نہ ہو سکتا تھا کیوں کہ اُن میں قوتِ مدافعت نہ تھی، کوئی سراسیمہ و مضطرب تھا، کوئی حسرت اور افسوس کرتا تھا، ہر گھر میں، ہر گلی کوچے میں، ہر بازار میں غارتگر تھے اور ان کی دارو گیر، ہر طرف خوں ریزی، ہر سمت ظلم و ستم ایذا بھی دیتے اور طمانچے بھی مارتے، غریب لوگ

خوف سے سہمے جاتے اور یہ لُٹیرے ملندریاں مارتے پھر رہے تھے، گھر جل گئے، محلّے ویران ہوگئے۔ سیکڑوں لوگ ان سختیوں کی تاب نہ لاکر چل بسے، اور کسی کی فریاد سُننے والا کوئی نہ تھا، ایک عالم اُن کے ستم سے ہلاک ہوگیا، مگر کسی کی دم مارنے کی مجال نہ تھی۔ پُرانے شہر کا علاقہ جسے رونق و شادابی کے باعث "جہان تازہ" کہتے تھے، کسی گری ہوئی منقش دیوار کی مانند تھا یعنی جہاں تک نظر جاتی تھی، مقتولوں کے سر، ہاتھ، پاؤں اور سینے ہی نظر آتے تھے، ان مظلوموں کے گھر ایسے جل رہے تھے کہ آتشکدے کی یاد تازہ ہو رہی تھی، یعنی جہاں تک آنکھ دیکھ سکتی تھی، خاک سیاہ کے سوا کچھ دکھائی نہ دیتا تھا جو مظلوم مرگیا وہ گویا آرام پاگیا۔ اور جو اُن کی زد میں آگیا بچ کے نہ جاسکا، میں کہ (پہلے ہی) فقیر تھا۔ اب اور زیادہ مفلس ہوگیا۔ افلاس اور تہی دستی سے حال بہت ابتر ہوگیا، سڑک کے کنارے جو مکان تھا وہ بھی ڈھ کر برابر ہوگیا، غرض کہ وہ ظالم سارے شہر کا اسباب لاد کر لے گئے، اور شہر کے لوگ بڑی ذلت و رسوائی اٹھا کر جان سے گزر گئے"[1]

کم و بیش اٹھارہویں صدی کے ہر شاعر نے دہلی کی تباہی و بربادی کا ماتم کیا ہے، اور شہر آشوب کی صورت میں اپنے تاثرات بیان کئے ہیں، اُن میں سماجی اور سیاسی مطالعہ کے نقطۂ نظر سے سودا، حاتم، جعفر علی حسرت، میر اور قائم چاندپوری کے شہر آشوب خاص طور پر اہمیت رکھتے ہیں؟ ان شعراء کے کلام سے بعض ایسی مثالیں یہاں پیش کی جاتی ہیں جن سے اُس عہد کا انتشار اور بدامنی سامنے آجاتی ہے۔

سودا:-

سخن جو شہر کی ویرانی سے کروں آغاز ÷ تو اُس کو سُن کے کریں ہوش چند کے پرواز
نہیں وہ گھر نہ جس میں شغال کی آواز ÷ کوئی جو شام کو مسجد میں جائے بہرِ نماز
تو واں چراغ نہیں ہے بجز چراغِ غول
کسی کے ہاں نہ رہا آسیا سے تا بہ اجاغ ÷ ہزار گھر میں کہیں ایک گھر جلے ہے چراغ
سو کیا چراغ وہ گھر ہے گھروں کے غم سے داغ ÷ اور اُن مکانوں میں ہر سمت رینگتے ہیں الاغ

---

[1] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۲۱ - ۱۲۴، نیز ملاحظہ ہو، تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۱۰۲
[2] کلیاتِ میر
شہر میں گھر خراب ہے اپنا ÷ آتے ہیں یاں اب اس نشاں سے لوگ، ص ۳۴۸ نیز وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۶۲ (الف)

جہاں بہار میں سنتے تھے بیٹھکر ہنڈول
خراب ہیں وہ عمارات کیا کہوں تجھ پاس :: کہ جن کے دیکھے سے جاتی رہی تھی بھوک و پیاس
اور اب جو دیکھو تو دل ہوئے زندگی سے اُداس :: بجائے گُل چمنوں میں کمر کمر ہے گھاس
کہیں ستون پڑا ہے کہیں پڑے مرغول [1]

حاتم:-

جہاں سُنتے تھے شب و روز طنبورا ڈھولک :: تہاں اب مرد ہیں مانند زناں نوحہ کناں
کیا زمانہ کی ہوا پھر گئی سُبحان اللہ :: زندگی ہوئی ہر ایک کی اب دشمنِ جاں
گرم ہے ظلم کا بازار خدا خیر کرے :: کہیں مظلوموں کے رونے سے نہ آدے طوفاں
غرض ہے یہ کہ کوئی کام نہ آیا میرے :: آشنا تھا میرا بسکہ تمام ہندوستاں [2]

مصحفی:-

دلی ہوئی ہے ویراں، سونے کھنڈر پڑے ہیں
ویران ہیں محلّے، سنسان گھر پڑے ہیں
دیکھا تو اُس چمن میں بادِ خزاں کے ہاتھوں
اکھڑے ہوئے زمیں سے کیا کیا شجر پڑے ہیں
بُلبل کا باغباں سے اب کیا نشان پوچھو
بیروں درِ چمن کے ایک مُشت پر پڑے ہیں

....

گئے وہ دن جو رہتے تھے جہاں آباد ہیں ہم
خرابی شہر کی صحرا کے آواروں سے مت پوچھ [3]

---

[1] کلیاتِ سودا (نول کشور) ص ۷۰،۴ [2] دیوان زادہ (قلمی - علی گڈھ) ص ۱۸۷ - ۱۸۸ - [3] مصحفی - ص ۶۶ دلی کہیں ہیں جس کو زمانے میں مصحفی :: میں رہنے والا ہوں اسی اُجڑے دیار کا (ریاض الفصحا ص ب)

جعفر علی حسرت :-

کیا غنیم کے لشکر نے یوں اُو سے ویراں ٭ کہ جیسے بادِ خزاں سے ہو حالتِ بُستاں
نہ سیل حادثہ لاوے کسی پہ یوں طوفاں ٭ گزر گیا ستم افغاں[1] کے ظلم سے جو وہاں
فغاں کہ ہو گیا، یہ کشتِ سبز، سب پامال

وہ باغ جس میں کہ گُل رو تھے سب حسیں گل سو ٭ اور اُن کی زلفیں فزوں تر تھیں جعدِ سنبل سے
چمن کے رشک تھے رخسار و خط و کاکُل سے ٭ دراز اُس پہ ہو دستِ ستم تطاول سے
دریغ مٹ گیا نقشا، رہا نہ وہ خط و خال

سواد اُس کے سے تھی زلفِ مہوشاں زنجیر ٭ بہار اُس کی سے غرقابِ شرم تھا کشمیر
ہر ایک اُس کے مکاں میں بہشت کی تعمیر ٭ جدھر نظر کرو سوجھے تھا عالمِ تصویر
نہ سرکے وہاں سے جدھر جا پڑے نگاہ خیال

سو اَب نہ نہر نظر آوے ہے نہ اُس میں آب ٭ کنارے جمنا کے ہے سنگ قلعہ اور سراب
پڑے ہے اَب کی مزابل، جہاں تھا عطر و گلاب ٭ کھنڈر ہیں سنگ کے ٹوٹے ستون اور محراب
جو ترکشی سرو کی صورت تھی اور شکل ہلال

نہ چھت، نہ تختہ، مکانوں میں اور نہ خوبی کہیں ٭ سوای سنگ اس انگشتری کے گھر میں نہیں
پہچانی جائے نہ ویرانی سے وہاں کی زمیں ٭ ملک بسجود سے گھِستے تھے جس پہ آ کے جبیں
وہاں پھرے ہے شرارت سے لشکرِ دجّال

رہے نہ آئینہ خانے نہ دیکھنے والے ٭ پڑے ہیں آبلے سینوں میں پاؤں میں چھالے
نہیں وہ مست، وہ شیشے، وہ جام، وہ پیالے ٭ جو دل تھے شیشہ صفت توڑ چرخ نے ڈالے
پڑی ہیں خاک میں شکلیں جو کیجیے غربال (کذا)[2]

---

[1] افغان سے مراد ابدالی کی افواج ہیں۔

[2] دیوان حسرت (جعفر علی) قلمی رام پور۔ ص ۱۳۲ ب - ۱۳۳ (الف)

قائم چاند پوری :-

شہر داخل ہوا جب ابدالی ؛ دیکھ درّانیوں کے چہرہ رقت
ایک شش و پنج میں تھی خلقِ خدا ؛ کہ کہیں ہو نہ اُون سے ہشت دہفت
نہ فقیروں کی چھوڑتے تھے کلاہ ؛ نہ امیروں کا جامۂ زربفت
شاہ از تخت گاہ دہلی رفت [1]

خواری سے جب جہاں کا ٹھیرا یہ آکے رنگ ؛ ڈھارس کہاں وصبر کدھر کس کا عار و ننگ
کتنے کا صبح و شام کے باقی رہا نہ ڈھنگ ؛ ہر صبح، غم سے شام کے، عالم بجاں ہے تنگ
ہر شام دل میں خلق کے فکرِ پگاہ ہے
مُردوں کے ہر طرف ہیں پڑے سیکڑوں اٹم ؛ سِسکے ہے کوئی راہ میں نکلے ہے کسی کا دم
ایک ہاتھ سر کے نیچے رکھے ایک بر شکم ؛ مانند چوب پاؤں میں خشکی سے پیچ و خم
چہرے کا ڈول فاقے کے اوپر گواہ ہے
پھوٹے، ڈھئے، خراب ہوئے اس قدر مکاں ؛ چوتی نہ ہو جو سقف وہ زیرِ فلک کہاں
دیوار کی نمی سے پڑی سوکھتی ہے جاں ؛ تلرو کے ڈر سے چار طرف نالہ و فغاں
ساون کے تِس پہ مینھ کی یہ سخت چاہ ہے [2]

میر :-

جس جا کہ خس و خار کے اب ڈھیر لگے ہیں ؛ واں ہم نے اِن آنکھوں سے دیکھی ہیں بہاریں
یا قافلہ در قافلہ ان رستوں میں تھے لوگ ؛ یا ایسے گئے یاں سے کہ پھر کھوج نہ پایا

---

[1] دیوان قائم چاند پوری (قلمی رام پور) ص ۱۸۱ (الف)

[2] نقوش (اکتوبر ۱۹۶۱ء) ص ۹۵ - ۱۰۰

سرسری تم جہان سے گزرے ٭ ورنہ ہر جا جہانِ دیگر تھا

اب خراب ہوا جہاں آباد ٭ ورنہ ہر اک قدم پہ یاں گھر تھا[1]

دلّی میں بہت سخت کی اب کے گزراں ——— دل کو کر سنگ

غیرت نہ رہی عاقبت کار نہ شاں ——— کھینچا یہ ننگ

یاروں میں نہ تھا کوئی مروّت جو کرے ——— اُجڑے تھے گھر

تا حدِ نظر صاف پڑے تھے میداں ——— عرصہ تھا تنگ[2]

غارتگری و تباہی کے بعد احمد شاہ ابدالی اپنے ساتھ بے حساب دولت لے گیا تھا۔اس کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی فوج کے اسّی ہزار سوار جو سب غارت ولوٹ کا مال لئے جا رہے تھے، پیدل چل رہے تھے، سواریوں پر مال و اسباب لدا ہوا تھا۔جہاں جہاں سے ابدالی گذرا ایک مریل ٹٹو بھی اُس نے نہیں چھوڑا تھا۔[3] قمر الدین خان وزیر کے گھر میں تو صاف جھاڑو دی گئے ایک تنکا بھی نہ چھوڑا۔[4]

آخر کار شاہ ابدالی نے سورج مل جاٹ کا تعاقب کیا اور اسی طرح متھرا تک جا پہنچا، اس شہر کو خوب تباہ و برباد کیا۔جاٹ ابدالی کے خوف سے بھاگ کھڑے ہوئے اور اپنے قلعوں میں محصور ہو گئے، بعد ازیں شاہ ابدالی اکبر آباد کی طرف آیا۔وہاں کے قلعدار نے شاہ کی اطاعت قبول نہ کی اور مقابلہ کرنے کی تیاری کی، شاہ ابدالی نے جہاں خان کو جاٹوں کے قلعوں کی تسخیر کے لئے پیچھے چھوڑا اور خود ولایت کے لئے روانہ ہو گیا۔کیونکہ اس کی فوج میں طاعون پھیل گیا تھا۔

جب شاہ ابدالی دہلی کے قریب سے گزرا تو عالمگیر ثانی اور نجیب الدولہ نے مقصود آباد کے

---

[1] کلیاتِ میر (نول کشور) ص ۱۸۱ [2] کلیاتِ میر۔ص ۴۷۳

[3] احمد شاہ درانی (انگریزی) ص ۱۶۵ - ۱۶۸ مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ج ۲-ص ص ۹۳

[4] خزانۂ عامرہ۔ص ۹۹ - ۱۰۰ ملخص التواریخ۔ص ۲۰۳ - ۲۰۴

تاریخ فرح بخش (قلمی) ص ۶۱ (الف)

تالاب کے کنارے اس سے ملاقات کی، اس موقع پر احمد شاہ ابدالی نے محمد شاہ کی لڑکی سے نکاح کیا۔ اور عماد الملک غازی الدین کو قلمدان وزارت سپرد کیا اور نجیب الدولہ کو امیر الامرائی [1]

احمد شاہ ابدالی کے پانچویں اور چھٹے | عالمگیر ثانی اور انتظام الدولہ کا قتل اور شاہ جہان ثانی کی تخت نشینی

حملے کے درمیان میں ہندوستان میں وقوع پذیر واقعات کا میر نے مجملاً ذکر کیا ہے، احمد شاہ ابدالی کے واپس چلے جانے کے بعد مرہٹوں نے دکن سے آکر دہلی کے اطراف میں اپنے خیمے لگا دیئے، اس واقعہ سے "بہتوں کے دل ہل گئے۔ ایک ہلڑ مچ گیا۔ امیروں کی سٹی گم ہوگئی، بادشاہ اور وزیر نے اُن سے صلح کرلی، دتّا نامی سردار کو جو اس بہادر اور جیالے جوان (جنگو) کا مدار المہام تھا، نجیب الدولہ کی طرف بھیج دیا جو گنگا کے کنارے وسطی علاقے میں قدم جمائے بیٹھا تھا، وہاں گھمسان کی جنگ ہوئی [2]

"اب یہاں سب نے وزیر کے ہاں جمع ہوکر مشورہ کیا کہ اگر یہ بھاری سپاہ واپسی میں ہم پر ٹوٹ پڑی تو ایسی تباہی مچائے گی کہ عالم تہ و بالا کردے گی اور سارا شہر غارت ہوجائے گا۔ بن پڑے تو اِن سے مل کر نجیب الدولہ کا کام تمام کردیں، ورنہ درمیان میں پڑ کر صلح کرا دیں"

وزیر نے بادشاہ سے اس منصوبہ میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ اُس نے بیماری کے بہانے صاف انکار کردیا۔ چونکہ لوگوں کو بادشاہ کی طرف سے اطمینان نہیں تھا، مشورہ کیا کہ شہر جاکر بادشاہ کو ختم کردیں اور انتظام الدولہ کو بھی جیتا نہ چھوڑیں [3]

درحقیقت وزیر اور بادشاہ کے تعلقات اس وجہ سے کشیدہ ہوئے کہ بادشاہ اپنی زبوں حالی اور تذلیل سے تنگ آکر وزیر کے چنگل سے نکلنے کا خواہش مند تھا۔ اِسی مقصد کے تحت اُس نے شہزادہ عالی گہر کو ۱۷۵۷ء۔ ۱۷۵۸ء میں اور عالی جاہ کو (۱۷۵۷ء) میں دوآبہ کو فتح کرنے کے لئے بھیجا تھا۔ لیکن انہیں اس مقصد میں کامیابی حاصل نہ ہوسکی، بادشاہ کے اس طرزِ عمل سے ناراض ہوکر وزیر نے

---

[1] سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۳ - ص ۵۲

[2] میر کی آپ بیتی - ص ۱۱۷ - ۱۱۸

[3] ملخص التواریخ - ص ۴۰۸ - ۴۱۱

علی گہر کے مسکن کا محاصرہ کرکے گولہ باری کی، مگر شہزادہ جان بچاکر نکل بھاگا اور شجاع الدولہ کے پاس اودھ پہنچ گیا۔[1]

مختصر یہ کہ وزیر کے چند اشخاص ۔" لشکر سے نکل کر شہر آئے اور بادشاہ کے سامنے قسمیں کھائیں کہ ہم وزیر سے خوش نہیں ہیں لیکن زمانہ سازی کر رہے ہیں۔ اگر حضور فائدہ اٹھائیں تو ایک نادر موقع ہاتھ آیا ہے، وہ سادہ لوح (بادشاہ) ان بد باطنوں کے فریب میں آگیا۔ پوچھا: "وہ کیا؟" انھوں نے کہا "ایک پہنچا ہوا فقیر جو تارکِ دنیا ہے، دو تین روز سے فیروز شاہ کے کوٹلے میں وارد ہے، کل چلا جائیگا اگر آپ شام کو اُس سے مل لیں تو غالب ہے کہ اُس خدا رسیدہ بزرگ کی دعا سے ہم اِن آفتوں سے محفوظ ہو جائیں اور وزیر پر غلبہ پالیں" بادشاہ ان نمک حراموں کی منافقت سے بے خبر تھا، وعدہ کر لیا کہ "ہم ضرور ملیں گے" آخر شام کے قریب اُسے سوار کرکے لے گئے، جب کوٹلے میں پہونچے تو اُس بے گناہ کے چاقو مار کر ہلاک کر دیا اور اس کی نعش دیوار کے نیچے پھینک دی، شام کے بعد وہاں سے پلٹ کر خانِ خاناں کے گلے میں پھندا ڈالا، جبکہ وہ نماز پڑھ رہا تھا، اُسے بڑی بے رحمی سے ہلاک کر دیا اُس کے مردے کو سب کی نگاہوں سے بچا کر لے گئے اور دریا میں ڈال دیا۔ بادشاہ کی نعش تمام دن کس مپرسی کی حالت میں زمین پر پڑی رہی، جو دیکھتا وہ اس وحشیانہ فعل پر لعنت کرتا تھا، آخر اس کے وارثوں نے جی کڑا کرکے اُس کی میّت راتوں رات دفنا دی، ..... دوسرے دن صبح وہ اشقیاء قلعے میں آئے، اور شاہ جہاں نامی ایک جوان کو تخت پر بٹھا کر نذریں پیش کیں"[2]

---

[1] برائے تفصیل ملخص التواریخ ص ۴۰۵ - ۴۰۸، جام جہاں نما (قلمی رام پور) ص ۵۰۴ -

[2] میر کی آپ بیتی - ص ۱۱۸ - ۱۱۹ - مفتاح التواریخ - ص ۳۴۰ تا ۳۴۲ - جام جہاں نما (قلمی رام پور) ص ۵۰۵ وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۶۱ (ب) تاریخ فرح بخش (قلمی) ص ۶۸ الف - ۶۹ ب تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۲۹ (الف و ب) تاریخ مظفری (قلمی) ج ۲ - ص ۷۶ (الف و ب) تاریخ راحت افزا ص ۳۴۳

ملخص التواریخ میں لکھا ہے کہ" اول انتظام الدولہ را کہ مقید داشت بہ تیغ جفا در گذرانید و بعد از سہ روز مہدی علی خان کشمیری را تلقین نمودہ پیش بادشاہ فرستاد، او آمد بخدع و دغا ظاہر ساخت کہ درویشی صاحب حال

(باقی صفحہ ۴۲ پر)

میر کا بیان ہے کہ بادشاہ اور انتظام الدولہ کے قتل سے فارغ ہو کر عماد الملک بھاگم بھاگ راستہ طے کر کے مرہٹوں کی فوج سے مل گیا اور جنگ میں اُن کا شریک بن گیا۔[1] چونکہ نجیب الدولہ اور مرہٹوں کے مابین صلح ہوگئی اور اسی اثنا میں احمد شاہ ابدالی کے ہندوستان آنے کا شور و غل اُٹھا تو اپنی عافیت کے لئے عماد الملک سورج مل جاٹ کے پاس چلا گیا۔[2]

چھٹا حملہ ۶۱ - ۱۷۶۰ء ہندوستان کی تاریخ میں شاہ ابدالی کا یہ حملہ تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہے، اسی حملے کے موقع پر جنگ پانی پت ہوئی جس نے مرہٹوں کی روزافزوں طاقت کا قلع قمع کر دیا تھا۔

غلام علی آزاد بلگرامی نے اس حملے کی دو وجوہ بیان کی ہیں۔ پہلی وجہ تو یہ بتلائی ہے کہ مرہٹہ سردار بالاجی راؤ کے دونوں بھائی رگھناتھ اور شمشیر بہادر، ہولکر اور دیگر سرداروں کو ہمراہ لے کر شمالی ہند میں دہلی تک بڑھ آئے تھے، اور وہاں سے لاہور پہونچے، عبدالصمد خاں سے جو شاہ ابدالی کی طرف سے

(بقیہ صفحہ ۴۱) درکوٹلہ فیروزشاہ وارد گردیدہ قابلِ زیارت است، آں ابلہ بہ تلبیس ابلیس مذکور جریدہ بملاقات درویش مجہول قاصد گردید چوں بجائے معہود رسید و اندروں حجرہ کہ قاتلانش را نشانیدہ بود رفت کشمیری مذکور در را از بیروں بزنجیر بند نمود مرزا بابر خلف اعزالدین داماد بادشاہ شمشیر کشیدہ یکے را مجروح ساخت، مردم عماد الملک اسیرش نمودہ بر پالکی محفوف نشانیدہ محبس خانۂ سلاطین رسانیدند و سہ چہار ازبک خونخوار کہ در حجرہ بانتظار ورود بادشاہ نشستہ بودند بیچارہ بادشاہ را بی یراق تنہا یافتہ زخمہائی کارد پی درپی زدہ از پالش درآوردند و لاش را لطرف دریا بر ریگ انگندند، لچہ ہا لباسش را ازبر گرفتہ عریاں ساختند، بعد شش پہر حسب الامر آں کشمیری لاشش را برداشتہ در مقبرۂ ہمایوں مدفون کردند" ص ۴۱۲

[1] میر کی آپ بیتی - ص ۱۲۰

[2] ملخص التواریخ - ص ۴۱۲ - ۴۱۳

سرہند کا فوجدار تھا، جنگ کر کے اُسے گرفتار کرلیا۔ بعدازیں لاہور پہونچے، وہاں کا حاکم مرہٹوں کے مقابلے کی تاب نہ لاسکا اور شاہ ابدالی کے بیٹے تیمور شاہ کو ساتھ لے کر بھاگ کھڑا ہوا اور کابل چلا گیا۔ اُن کا تمام مال واسباب وخزانہ غنیم کے ہاتھ آیا۔ بعدازیں مرہٹوں کا تسلط واقتدار ملتان وڈیرہ غازی خاں سے چناب ندی تک قائم ہوگیا۔ برسات کی وجہ سے وہ لوگ زیادہ دن تک وہاں قیام نہ کرسکے اور ۷۵ لاکھ سالانہ پیش کش کے عوض لاہور آدینہ بیگ کے حوالے کر کے دہلی واپس چلے آئے اور کچھ دنوں وہاں قیام کر کے دکن واپس چلے گئے۔[۱]

اس واقعہ کے کچھ ہی دنوں بعد آدینہ بیگ کا انتقال ہوگیا، جنگو نامی مرہٹہ سردار نے سرہند کی فوجداری پر آدینہ بیگ کے ایک عزیز صدیق بیگ خاں کو مقرر کیا اور دوآبہ کا علاقہ آدینہ بیگ کی بیوی کو عطا کیا۔ اور سابا نامی مرہٹہ سردار کو لاہور کی صوبہ داری تفویض ہوئی۔

دوسری وجہ یہ تھی کہ ہندوستان کے تمام قدیم راجاؤں کا مرہٹوں[۲] نے ناک میں دم کر رکھا تھا۔ اُن کے روزافزوں اقتدار سے وہ لوگ پریشان اور ہراساں تھے۔

داتا سندھیہ نے ایک مدت سے نجیب الدولہ کا قافیہ تنگ کر رکھا تھا۔ نجیب الدولہ اور دیگر افغان سرداروں نے عموماً تقویتِ اسلام اور خصوصاً اپنی نجات کی غرض سے اور دوسرے راجاؤں نے اپنے ملک اور رعیت کی حفاظت کے لئے درانی کی خدمت میں عرضیاں بھیجیں اور اُس سے ہندوستان تشریف لانے کی درخواست کی۔[۳]

نجیب الدولہ نے ایک خط میں شاہ ابدالی کو لکھا:۔

"ایں تمام آفات از دستِ کفار مرہٹہ برتمام مامردم می رسد وشما بادشاہ مسلمانان اید می باید کہ چیزے تدارک ایں امر بکنید"[۴]

---

[۱] خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۰۔ ۱۰۱، نیز ملاحظہ ہو میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۶ [۲] خزانۂ عامرہ ص ۱۰۱

[۳] خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۰۔ ۱۰۱۔

[۴]۔ سرگزشت نواب نجیب الدولہ۔ ص ۹۔

سید نورالدین حسین خاں بہادر فخری کا بیان ہے کہ :-

"نجیب الدولہ در ہر ماہ آدم پیش احمد شاہ درّانی رواں می کرد و بطرف سرداران افاغنہ و شجاع الدولہ گفتہ می فرستاد کہ بالاا ینہا بر سر من رسیدند، من تنہا طاقت استقامت با اینہا ندارم شما ہم شریک شوید"[1]

دوسرے خط میں نجیب الدولہ نے شاہ ابدالی کو لکھا :-

"تا استیصال مرہٹہ بالکل نہ شود مامردم را در ہندوستان ماندن مشکل است"[2]

پروفیسر خلیق احمد نظامی کا خیال ہے کہ شاہ ولی اللہ کا مکتوب دوم "بنام شاہ ہے" شاہ ابدالی کے نام تھا، اس مکتوب میں ہندوستان کی اُن سیاسی جماعتوں کا جن کو شاہانِ مغلیہ کی عدم دور اندیشی، غفلت شعاری، اختلافِ فکر، اور عیش و عشرت کی وجہ سے پھلنے پھولنے اور اپنے اقتدار کو جمانے کا سنہری موقع مل گیا تھا۔ تفصیلی ذکر کیا ہے"۔ بعدازیں شاہ صاحب نے احمد شاہ ابدالی کو لکھا:-

"اس زمانے میں ایسا بادشاہ جو صاحبِ اقتدار و شوکت ہو اور لشکرِ مخالفین کو شکست دے سکتا ہو، دور اندیش اور جنگ آزما ہو، سوائے آنجناب کے اور کوئی موجود نہیں ہے، یقینی طور پر جناب عالی پر فرضِ عین ہے ہندوستان کا قصد کرنا اور مرہٹوں کا تسلط توڑنا اور ضعفائے مسلمین کو غیر مسلموں کے پنجے سے آزاد کرنا، اگر غلبۂ کفر معاذ اللہ اسی انداز پر رہا تو مسلمان اسلام کو فراموش کر دیں گے اور تھوڑا زمانہ نہ گزریگا کہ یہ مسلم قوم ایسی قوم بن جائے گی کہ اسلام اور غیر اسلام میں تمیز نہ ہو سکے گی، یہ بھی ایک بلائے عظیم ہے، اس بلائے عظیم کے دفع کرنے کی قدرت بہ فضلِ خداوندی جناب عالی

---

[1] سرگزشت نواب نجیب الدولہ - ص ۱۱ - اقبال نامہ (قلمی رام پور) ص ۳۴۶ - ۳۴۷

[2] " " ص ۱۷ -

کے علاوہ کسی کو میسّر نہیں ہے"

"ہم بندگانِ الٰہی، حضرت رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو شفیع گردانتے ہیں اور خدائے عزوجل کے نام پر التماس کرتے ہیں کہ ہمتِ مبارک کو اس جانب متوجہ فرماکر مخالفین سے مقابلہ کریں تاکہ خدائے تعالیٰ کے یہاں بڑا ثواب جناب کے نامۂ اعمال میں لکھا جائے اور مجاہدین فی سبیل اللہ کی فہرست میں نام درج ہو جائے۔"[1]

خلاصہ یہ کہ شاہ ولی اللہ نے احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آنے کی دعوت دی تھی ـــــ

"نہیں کہا جا سکتا کہ شاہ صاحب اپنے مقاصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ جنگِ پانی پت نے ہندوستان کی تاریخ کا رُخ ہمیشہ کے لئے بدل دیا"[2]

سرہند کے قریب مرہٹہ اور ابدالی کا معرکہ میر نے لکھا ہے کہ ـــ "ابھی ایک ہفتہ بھی نہیں گذرا تھا کہ یہ خبر آئی کہ شاہی فوج (ابدالیوں) نے اٹک پار کرکے صاجبا[3] کو شکست دیدی، مرہٹے نجیب الدولہ کی جنگ یونہی اُدھر میں چھوڑ کر (ابدالی) فوج کو روکنے کے لئے بدحواس ہو کر بھاگے، اور پانی پت کے قریب دریائے جون عبور کرکے اُترے، راستے میں ایک عالم پر مصائب توڑتے اور تاخت وتاراج کرتے ہوئے کرنال کے اُس طرف خیمہ زن ہوئے۔........ شام کو سُنا گیا کہ شاہی فوج دریا کی سمت پہنچ چکی ہے، انھوں نے بھی اپنی فوج کو آگے بڑھایا۔ دوسرے دن سورج نکلنے سے پہلے تقریباً آٹھ ہزار جیالے سوار ایک سردار کی سرکردگی میں بھیجے، وہ شاہی فوج سے مقابل ہوئے مگر ایک ہی دھارے میں بہتوں کے پاؤں اُکھڑ گئے، بڑے بڑے سورماؤں کا گھمنڈ نکل گیا۔ جو بہت دوُن کی لیتے تھے، اوندھے ہو گئے، اُدھر خون خواروں نے ایسا ہلاّ بولا کہ آن کی آن میں کشتوں کے پُشتے لگا دیئے۔...... یہ لوگ تو ہار کر واپس آگئے اور وہ (درّانی) مالِ غنیمت

---

[1] سیاسی مکتوبات۔ ص ۱۰۵-۱۰۶۔ [2] سیاسی مکتوبات ص ۱۸۔

[3] ملخص التواریخ و دیگر تواریخ میں ساباً نام لکھا ہے۔ ص ۱۵ م۔

لوٹ کر دریا کے پار اُتر گئے"۔ اس معرکہ کے موقع پر میر میدانِ جنگ میں موجود تھے۔[1]

معرکۂ بادلی[2] | بعد ازیں احمد شاہ ابدالی نے دوآبے میں ڈیرے ڈالے اور نجیب الدولہ اُن سے آکر مل گیا تو دکنی سرداروں نے لشکر اور شہر کی محافظت کے لئے وزیر کو دستوری مرحمت کر دی اور خود وہاں سے نکل کر چھ کوس اُدھر خیمے گاڑ دیئے"۔

"چار روز کے بعد شاہ ابدالی اور نجیب الدولہ کی فوجیں کوچ پر کوچ کرتی ہوئی دریا پار پہنچ گئیں اور ان کی جنگ جو فوج (مرہٹوں کی) گوش مالی کرنے پر متوجہ ہوئی، روہیلہ فوج کے پیادوں نے پیش قدمی کر کے جنگ شروع کر دی اور خوب کٹ کٹ کر لڑے۔ اِدھر سے دتّا جو مرہٹہ فوج کا سردار تھا۔ اپنی فوج سے آملا اور جی جان سے لڑا۔ اُدھر سے پہلا ہی حملہ ہوا تو ایک تیر دتّا کے پہلو میں بہت کاری لگا۔ مرہٹوں کے ہاتھ پاؤں پھول گئے، وہ دتّا کے مُردے کو دریا کے پار لے گئے، انھوں نے بھی دریا کے پار اُتر کر مار دھاڑ شروع کی اور یہ مرہٹے بھاگنے لگے ...... درّانیوں نے بھگوڑی فوج کا تعاقب کیا اور اُن میں سے اکثروں کو قتل کر دیا۔[3]

بقول علی ابراہیم خاں "درّانیوں نے زخمِ تیر اور بندوق اور تلوار سے سپاہ مخالف کے تئیں مضمحل کیا اور باقی نہ چھوڑا کہ ایک تن اس میں سلامت میدانِ کارزار سے باہر جاوے"۔[4]

معرکۂ سکندرہ | میر کا بیان ہے" کہ مرہٹوں کی فوج جو ہار کر بھاگی تھی، اُس لشکر کے ساتھ جو میوات کے علاقے میں تھا مل گئی ہے اور اُن کے ارادے ناپاک ہیں، ابدالی نے یہ خبر سن کر اُن کی طرف بڑھنے کا

---

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۲۰ - خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۲ - سرگزشتِ نجیب الدولہ ص ۱۴ - ۱۸ - ملخص التواریخ ص ۱۵ ۴ - تاریخ مرہٹہ و ابدالی از علی ابراہیم خان - ص ۲۹ [2] بادلی کا میدان شاہ جہان آباد کے قرب و جوار میں تھا۔ [3] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۲۱ - خزانۂ عامرہ - ص ۱۰۲ بماہ جمادی الآخر ۱۱۷۳ھ میں یہ جنگ ہوئی تھی۔ آزاد بلگرامی نے تاریخ کہی ہے۔

کرد سلطان عصر درانی ؛ قتل دتا بہ تیغ دشمن کاہ

گفت تاریخ ایں ظفر آزاد ؛ نصرت بادشاہ عالی جاہ

ص ۱۰۲

ملخص التواریخ - ص ۲۱۵ - ۲۱۶ [4] تاریخ مرہٹہ و ابدالی - ص ۳۰

ارادہ کیا۔ شاہ جہاں (ثانی) کو جو چند مہینے کی برائے نام سلطنت کا گنہ گار تھا، پہلے کی طرح سلاطین میں بھیج دیا اور عالی گہر کے لڑکے جواں بخت کو اس کا ولی عہد مقرر کر کے شہر سے کوچ کر گیا....

جب شاہ ابدالی میوات کے قرب و جوار میں پہونچا اور مرہٹوں نے دیکھا کہ ہمارا حملہ کارگر نہیں ہوتا اور فوج سہم گئی ہے، تو وہ اپنے قدیم معمول کے مطابق بھگدڑ مچاتے ہوئے شاہ جہاں آباد تک آ گئے اور دریا عبور کر لیا۔ شاہ نے بھی اُن کا تعاقب کیا۔ اور رات شہر کے قریب بسر کر کے (صبح کو دریا کے) پار اتر گیا۔ جو پایاب تھا۔ جب دریا کے اُس طرف لشکر جما لیا تو اس کی فوج کا سردار جہاں خان آگے بڑھا اور سکندرہ آباد کے قریب ملہار کی فوجوں سے بھڑ گیا۔ شاہ (ابدالی) بھی یہاں سے تین ہزار لشکریوں کو لے کر دو گھڑی میں اس سے جا ملا۔ اُدھر کے سردار (ملہار) میں مقابلے کی ہمت نہ رہی تو وہ اپنی جگہ مرہٹہ سرداروں میں سے ایک کو سونپ کر خود چپکے سے بھاگ گیا۔ اُس (مرہٹہ) سردار نے بہادری کے جوہر دکھائے اور لڑتے لڑتے مارا گیا۔ اس کے سپاہی پسپا ہو کر (ابدالی) کے لشکر جرار کے مقابلے سے بھاگ پڑے اور منتشر ہو گئے، شاہ ابدالی کول تک ...... ان کے تعاقب میں گیا۔ اِن بھگوڑوں نے سورج مل کے قلعوں میں پناہ لی اور دو تین دن کے بعد آگے روانہ ہو گئے، شاہی فوج اس کے قلعوں میں سے ایک قلعے پر جو دریائے جون کی دوسری جانب تھا۔ دھرنا دے بیٹھی اور محاصرہ کر کے لوگوں کا ناک میں دم کر دیا۔ زمیں دار مذکور (سورج مل) نے اُن کی مدد کرنے میں اپنا کوئی فائدہ نہ دیکھا تو وہ بھی طرح دے گیا۔ مجبور ہو کر محصورین نے اپنا سفیر بھیجکر صلح کر لی اور قلعہ چھوڑ کر بھاگ گئے۔[1]

سداشیوراؤ اور دیگر مرہٹہ سرداروں کا شمالی ہند میں آنا جب دتّا کے قتل اور ہولکر کے مغلوب ہونے کی خبر دکن پہونچی تو سداشیوراؤ عرف بھاؤ برادر بالاجی راؤ مع نامی گرامی سرداروں اور جرار لشکر و توپخانہ مرہٹوں کی گذشتہ شکست کا انتقام لینے کی غرض سے شمالی ہند آیا۔ طباطبائی کا بیان ہے کہ —

تہیہ تدارک و انتقام کشی از ابدالی و بر انداختن بنیاد سلاطین بابری و نشانیدن بسواس راؤ بر

[1] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۲۴-۱۲۷- نیز ملاحظہ ہو- خزانۂ عامرہ- ص ۱۰۲-۱۰۳- ملخص التواریخ ص ۱۶ام-۱۷ام- تاریخ مرہٹہ و ابدالی- ص ۳۱

تخت سلطنت رکمرای ہندوستان از دکہن گردید"[1]

میر نے لکھا ہے کہ "ابھی یہ فوج (ابدالی) دوآب ہی میں تھی جو یہ خبر پھیل گئی کہ (مرہٹوں کی) بڑی فوج جنگ کرنے کے ارادے سے دکن سے آئی ہے، اور آگرے تک پہنچ گئی ہے۔ بس یہاں تک آیا ہی چاہتی ہے، نجیب الدولہ نے پورب کے سرداروں مثل شجاع الدولہ، احمد خان بنگش، اور حافظ رحمت خان (روہیلہ) وغیرہ کو اپنے ساتھ ملالیا۔ اور سب کو ملک (میں حصہ) دینے کا لالچ دیکر خلعت دی، اور (مرہٹوں سے) جنگ کرنے پر آمادہ کرلیا۔"

"انھیں دنوں، بھاؤ جو مرہٹوں کا بڑا سردار تھا اپنے بھاری لاؤلشکر کے ساتھ سورج مل کے علاقے سے گزرا۔ وزیر (عماد الملک) اور راجا اُسے بہلا پھسلا کر ساتھ لے آئے اور شہر پر قبضہ کرلیا۔ یعقوب علی خاں، جو شاہ درانی کے وزیر شاہ ولی خاں سے قرابت بھی رکھتا تھا (اور اُن دنوں دلّی میں شاہی قلعدار تھا) یہ سوچ کر کہ شاہی فوج دریا کے اُس طرف موجود ہے، اور وہ مدد میں دریغ نہ کرے گی، (مرہٹوں سے) مصروف جنگ ہوگیا، دکنی فوج نے قلعے کا محاصرہ کرکے اُسے فتح کرلیا اور اکثر مکانات شاہی کو جو خوبصورتی میں اپنا نظیر نہ رکھتے تھے۔ خاک میں ملا دیا۔ چونکہ دریا کا (برسات کے باعث) پار کرنا مشکل تھا، اور شاہ ابدالی وہاں سے گزر نہیں سکتا تھا، خان مذکور (یعقوب علی خان) نے راجا سے صلح کرلی اور قلعے سے نکل آیا۔ معاہدے کی رو سے کسی نے اس سے روک ٹوک نہ کی"[2]

بقول آزاد بلگرامی اور علی ابراہیم خان "بسواس راؤ داخل قلعہ ہوا اور جو کچھ مال واسباب کارخانجات قدیم بادشاہی میں تھا سب پر قابض و متصرف ہوا، اور

---

[1] ملخص التواریخ۔ ص ۱۷، ۱۸۔ تاریخ مرہٹہ و ابدال۔ ص ۳۲، خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۳۔ [2] میر کی آپ بیتی ص ۱۲۷، ۱۲۸ ۔ نیز ملاحظہ ہو، خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ تاریخ مرہٹہ و ابدالی۔ ص ۳۸۔ ملخص التواریخ۔ ص ۱۸، ۲۰

چھت چاندی کی جو دیوانِ خاص میں تھی اس کو توڑکر بہت سی چاندی انبار کر کے سترہ لاکھ روپیہ بنوا کر سکّہ اپنا ڈالا[1] بعد ازیں قدیم شریف، سلطان المشائخ نظام الدین اولیاء کی درگاہ اور فردوس آرام گاہ (محمد شاہ) کے مزار سے متعلقہ سونے چاندی کے آلات اپنے قبضے میں کر لئے۔[2]

دلّی سے میرؔ کا کوچ اس زمانے میں میرؔ راجا جگل کشور کے ہاں ملازم تھے، مگر دہلی پر آئے دن آنیوالی مصیبتوں سے تنگ آکر انھوں نے شہر چھوڑنے کا مصمم ارادہ کر لیا اور راجا سے رخصت طلب کی، بقول میرؔ (میں) راجا کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی کہ زمانے کے ہاتھوں سخت پریشان ہوں۔ چاہتا ہوں کہ شہر سے نکل جاؤں اور جہاں سینگ سمائیں چلا جاؤں، ممکن ہے اسی طرح کچھ آسودگی نصیب ہو جائے انھوں نے میرے ساتھ رعایت کی اور مجھے رخصت کر دیا۔[3]

بال بچوں کو لے کر میرؔ نکل پڑے، دن بھر میں ۸ - ۹ کوس کی مسافت طے ہو سکی، رات ایک سرائے میں ایک درخت کے نیچے گزارنی پڑی، اگلی صبح کو اُدھر سے راجا جگل کشور کی بیوی کا گزر ہوا۔ انھوں نے ان مجبوروں کی دستگیری کی اور اپنے ساتھ رسانہ[4] تک لے آئیں اور اُن کے ساتھ طرح طرح کے سلوک کئے۔[5]

میرؔ کا کامان جانا راجا جگل کشور کی بیوی کے ساتھ میرؔ کامان[6] گئے، اپنے اہل و عیال کے ساتھ عشرۂ محرم میں وہیں قیام کیا۔ بعد ازیں مکھیر گئے۔[7]

---

[1] خزانۂ عامرہ - ۱۰۵ - تاریخ مرہٹہ و ابدالی - ص ۳۸ - ملخص التواریخ ص ۲۰/۴ [2] خزانۂ عامرہ ص ۱۰۵ ملخص التواریخ ص ۲۰/۴ اقبال نامہ (قلمی رام پور) ص ۳۴۹ تاریخ مظفری (ق) ص ۸۵ ب۔

[3] میرؔ کی آپ بیتی - ص ۱۲۸ - صحیفۂ اقبال (قلمی) ص ۸۷ (الف) و (ب) [4] یہ مقام ہندوؤں کا تیرتھ اور سورج مل کے قلعوں سے آٹھ کوس اِدھر ایک قصبہ تھا۔ [5] میرؔ کی آپ بیتی - ص ۱۲۸ - ۱۲۹

[6] یہ مقام رسانہ سے تین کوس پر راجا جے سنگھ والئ جے پور کی سرحد پر تھا۔

[7] میرؔ کی آپ بیتی - ص ۱۲۹

ٹکھیر میں قیام | ایک دن صفدر جنگ کے سابق خزانچی لالہ رادھا کشن کا بیٹا، بہادر سنگھ میر کے پاس آیا اور انھیں اپنے ساتھ لے گیا اور ان کی مدد و اعانت کی، کچھ دن سکھ چین سے بسر ہوئے۔[1]

میر کی عسرت اور تنگدستی | میر کے لئے یہ زمانہ بڑی مصیبت اور عسرت کا تھا۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ان کے پاس کھانے پینے کی اشیاء تک نہ ہوتی تھی۔ اُن کا بیان ہے۔

"ایک دن کھانے پینے کا سامان نہ ہونے کے باعث پریشان بیٹھا تھا۔ جی میں آئی کہ اعظم خان کلاں جو فردوس آرام گاہ (محمد شاہ بادشاہ) کے عہد میں شش ہزاری امیر، اور نہایت کریم النفس انسان تھا، کے لڑکے اعظم خان سے ملا جائے تو شاید (وہ امداد کرے اور) کچھ دن سکھ سے گزر جائیں۔ (چنانچہ) گیا، اور سورج مل کے طویلے میں اس سے ملا جو دہلی کے خانہ خرابوں کی نئی جائے پناہ بنا ہوا تھا۔ اس عزیز نے خدا بخشے، میری خیر و عافیت معلوم کی، میں نے اپنا دکھڑا سنایا (تو) سننے والے بہت متاثر ہوئے۔"[2]

اعظم خاں خود مفلسی اور عسرت کے شکار تھے، اُن کے پاس نقدی تو کچھ نہ تھا۔[3] لیکن اُس نے "اصرار کر کے حلوے کی قاب اور مٹھائی کا خوان میرے گھر بھجوا دیا۔ اور مجھے ہنسی خوشی رخصت کیا، دو دن اس مٹھائی پر گزر ہوئی۔"[4]

تیسرے دن راجا جگل کشور کے چھوٹے لڑکے لشن سنگھ نے میر کو اپنے پاس بلایا اور اُن کی ضروریات کا سب سامان مہیّا کر دیا۔[5]

(باقی)

---

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۲۹۔

[2] ،، ص ۱۲۹ - ۱۳۰

[3] ،، ص ۱۳۰ - ۱۳۱

[4] ،، ص ۱۳۱

[5] ،، ص ۱۳۱

جمیل الزہاوی، عراق کا نامور شاعر

جناب مولوی محمود الحسن صاحب ندوی ایم، اے علیگ، ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی

زہاوی پر کچھ لکھتے وقت مجھے ڈاکٹر عبدالکریم جرمانوس کے وہ جُملے یاد آرہے ہیں جو انھوں نے اس عظیم عراقی شاعر کے بارے میں تحریر کیے تھے، حسنِ اتفاق سے رفائیل بطی کی مرتبہ کتاب "الادب العصری فی العراق" اس وقت ہاتھ میں ہے۔ اس میں زہاوی کی تصویر جرمانوس کے فکر انگیز جملوں کی پوری طرح تائید کرتی ہے۔ اس نے لکھا ہے:

"زہاوی کے چہرہ سے اسلامی مشرق کے پُرجوش، نیک نیت، اور فلسفی شاعر کی خصوصیات آشکارا ہوتی ہیں، اس کے لمبے پریشان بال، بے ترتیب داڑھی اور بے رونق آنکھیں، مشرق کے پریشان ماحول کی غمازی کرتی ہیں" معارف اکتوبر ۱۹۵۹ء مرتبہ محمود الحسن ندوی

بلاشبہ اس کی پُر شکن چوڑی پیشانی، خشخشی اور منتشر داڑھی کے چند بے ترتیب گچھے، ہونٹوں پر سایہ فگن مونچھیں، سر پر لٹکے ہوئے لمبے لمبے بالوں کی لٹیں، غم کی تلاطم آمیز گہری خموشیاں لئے ہوئے بے رونق آنکھیں زہاوی کی شخصیت، افکار اور اس کے جذبات کی صحیح ترجمانی کرتی ہیں، اس کی صورت اس کی شاعری ہے اس کو دیکھ کر جو نقشہ ذہن میں آتا ہے، افکار کے جیسے نقوش ابھرتے ہیں اور ہمارے دل میں جو اثر مرتب ہوتا ہے وہ سب اس کی شاعری میں پائے جاتے ہیں،

اس کی شاعری میں فلسفہ ہے تشکیک ہے، ماہیتِ انسان کا جدید سائنسی تصور ہے، مذہب واخلاق ہے، بغاوت اور وفا کا درس ہے۔ سیاسی واجتماعی زندگی کے مسائل ہیں، محبت ہے

فراق و وصال کی دھوپ چھاؤں ہے، غم کی شدت اور تلخیوں کا بوجھ ہے، آلامِ حیات کے آنسو ہیں
مایوسیوں کی تاریکی اور امید کی روشنی ہے حوصلہ ہے اور احساسِ شکست بھی، بیزاری و الفت کے
پہلو میں اُلفت و ہمدردی کا ترانہ ہے، وہ سامراج کا مداح ہے اور اس کا مخالف بھی، وہ رسم و رواج کی
بیڑیوں سے آزاد ہونے پر لوگوں کو آمادہ کرتا ہے اور آزادی و علم کا زبردست داعی ہے وہ حقوقِ نسواں کا مبلغ
جہالت و تاریکی کا دشمن ہے، وہ عثمانیوں سے محبت بھی کرتا ہے اور نفرت بھی وہ عرب قوم پرستی کی دعوت دیتا ہے
مگر اسلام کی وسیع تعلیمات، انسانیت کا عالمگیر مفہوم، اخلاق کا کائناتی تصور اور زندگی کا ایک انقلابی
مفہوم اس کے افکار سے کبھی نہیں جدا ہوتے، زھاوی بظاہر ان متضاد اوصاف کا شاعر ہے۔ یہ تضاد
ان لوگوں کے لئے اور گہرا اور حیرت انگیز ہو جاتا ہے جو اشیا کو اس کے ظاہر سے پہچانتے ہیں جن کے پرکھنے
کا معیار سطحی ہوتا ہے، اس طرح ظاہری اختلافات کے پیچھے جو فکری اتحاد اور جذبہ کی وسعت موجود ہے
وہاں تک اس کی نگاہیں نہیں پہنچتیں، علم و انسانیت کی بلند ترین چوٹی جہاں سے فلسفی اور شاعر کائنات
انسانی پر نظر ڈالتا ہے اور کبھی تہذیبِ انسانی کے ایک پہلو اور کبھی دوسرے پہلو پر جو زور دیتا ہے۔
کوتاہ نظروں کے لئے پیچیدگی پیدا کر دیتی ہے، زھاوی علم و انسانیت کی جس بلند چوٹی پر فائز تھا۔
اس کے جذبات کی جو رنگا رنگی تھی اور اس میں جو وسعتیں تھیں وہ اس کی شاعری میں بظاہر تضاد بن کر
نمودار ہوئیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اس پر اور بہت سے اعتراضات عائد ہوئے اس میں سے ایک
یہ بھی تھا کہ اس کی شاعری متضاد خیالات سے پُر ہے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ تضاد ہونا کوئی قابلِ اعتراض
بھی نہیں کیونکہ انسانی فکر کوئی جامد مادی شئے نہیں جو ایک بار فطرت سے ملی ہو اور پھر ساری عمر اسی
حالت میں باقی رہے بلکہ یہ انسانی دماغ کی جد و جہد اور اس میں تبدیلیوں سے متاثر ہوتی ہے، انسان
جس جگہ سے سفر کا آغاز کرتا ہے، منزل تک پہنچتے پہنچتے نہ جانے کتنی بار اسے ٹھوکریں لگتی ہیں، درماندگی
سے واسطہ پڑتا ہے، پیچیدہ راہیں اسے غلط راہوں پر ڈال دیتی ہیں، پھر وہ سنبھلتا ہے بالآخر
وہ منزل سے قریب ہوتا ہے یہی حال انسانی افکار کا ہے اس کی تو منزلیں بھی بدلتی رہتی ہیں لیکن ہمیشہ
صداقت کی تلاش انسانی فکر کو نئی نئی راہیں دکھاتی ہے جس قدر شدید تلاش کی تڑپ ہوگی اسی قدر

راہیں دشوار سے دشوار تر ہوتی جاتی ہیں لیکن راہ کی پیچیدگیاں اور جستجو کی شاخ در شاخ نوعیتوں سے قطع نظر اگر غور کیا جائے تو ہمیں ایک ہی پیشِ جادداں کا ادراک ہوتا ہے، انسانی فکر و جذبہ کا تمام تر کارنامہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ ایک حسنِ برتر کے پیچھے اپنی پوری قوتوں کے ساتھ دوڑ رہا ہے ہمیں زہاوی کے یہاں اسی حقیقت کا پتہ چلتا ہے اس کی منزل بلاشبہ ستاروں سے آگے ہے اس کی فکر کبھی ستاروں سے الجھ کر نہیں رہ جاتی بلکہ اس کی مشرقی روحانیت کی تیز نگاہیں اس مادی کائنات کے پیچھے کچھ اور تلاش کرتی ہیں وہ اس تلاش میں کبھی تھک جاتا ہے، شکوک اس کے قدم تھام لیتے ہیں کبھی جھنجھلاتا ہے اور کبھی شوخیاں بھی کرتا ہے لیکن جستجو کی عظیم قوت ہمیشہ اس کو سہارا دیتی ہے، چنانچہ نہ وہ اسلام کا منکر ہے اور نہ مشرق سے بیزار و مایوس، البتہ اس کے چہرے پر تھکن کے آثار نظر آتے ہیں ابوالعلاء المعری کی قنوطیت کا سایہ نظر آتا ہے لیکن کہیں بھی وہ تھک کر بیٹھ نہیں جاتا۔ زہاوی کے افکار میں ایسا ارتقائی عمل ہے جو برابر جاری ہے اور ہر قدم حسن سے حسن تر کی جانب اٹھتا ہے، وہ عقل کے استعمال پر زور دیتا ہے، حق و سچائی کی تبلیغ کرتا ہے اور آزادی و حریت کے نغمے گاتا ہے، ان نغموں میں ایک باغی کی للکار، ایک مصلح کا وقار اور فلسفی کا تفکر پایا جاتا ہے۔

مختصراً اس کی شخصیت کا تعارف کراؤں گا اس کے بعد اس کے افکار جن کا دائرہ سماجی، معاشی اور سیاسی مسائل تک وسیع ہے اس پر روشنی ڈالوں گا، اس تجزیہ و تنقید سے جہاں اس کی شاعری کی نیرنگی نمایاں ہوگی وہیں اس کا مقام اور اس کے فن کی حیثیت نمایاں ہوگی۔

زہاوی بغداد میں ۱۸۶۳ء کے اندر پیدا ہوا۔ اس کے اجداد کا نسب خالد بن ولید سے ملتا ہے اس کے دادا ملا احمد" زہاو" چلے گئے تھے" زہاو" کرمشاہ کے حدودِ مملکت کا ایک حصہ تھا وہاں انھوں نے ایک شریف کردی گھرانے کی لڑکی سے شادی کرلی جس سے زہاوی کے والد محمد فیضی الزہاوی پیدا ہوئے" زہاو کی نسبت سے یہ لوگ زہاوی کہلائے"

(تاریخ الادب العصری فی العراق، رفائیل بطی ص۶)

"زہاوی کی تعلیم مروجہ طرز پر ہوئی اور ابتدائی مدرسہ میں داخل کیا گیا۔

مصادر الدراسۃ العربیہ جلد دوم ص۲۹ مؤلف یوسف اسعد داغر)

اس کے والد بغداد کے مفتی تھے، اس لئے بھی تعلیم و تربیت کا ماحول مشرقی تھا، اس نے علوم قدیمہ کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی تھی وہ لکھتا ہے "میں نے قدیم علوم کو بہت حاصل کیا لیکن مجھے پسند نہیں آیا، البتہ جدید علوم نے مجھے اپنی طرف کھینچ لیا" (دیوان الزہاوی، مرتبہ ڈاکٹر یوسف نجم ص۱۷۳)
بچپن ہی سے طبیعت آزاد پسند تھی پابندیوں اور قیود سے نفرت کرتا تھا، اور جب جوان ہوا تو وہ آزاد طبیعت اور رنگ لائی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جوانی کی دیوانگی اور سرمستیوں سے وہ خوب خوب کھیلا ہے اس کی طبیعت اور ذہن ہر میدان میں نشو و نما پاتے رہے، فارسی اور ترکی زبانوں پر اسے غیر معمولی قدرت تھی بالخصوص ترکی ہی کے ذریعہ جدید فلسفہ اور ادبی رجحانات سے واقف ہوا۔ وہ ان زبانوں کے علاوہ کسی بھی مغربی زبان سے آشنا نہیں تھا اس لئے اس کے علمی اور ذہنی ارتقاء کا واحد سہارا ترکی زبان تھی چنانچہ اس پر بہت اچھی قدرت تھی، فلسفہ سے دلچسپی جوانی میں پیدا ہوئی لیکن جدید فلسفہ سے تعلق ترکی کے ذریعہ ہوا۔

ناصر الحانی لکھتا ہے۔ "زہاوی مغربی زبان سے نابلد تھا۔ البتہ اسے دو مشرقی زبانوں فارسی و ترکی میں مہارت تھی، بلاشبہ اس نے اپنے علمی و فلسفیانہ ثقافت کو ان مغربی کتب سے سیراب کیا جن کا ترجمہ ترکی میں ہوا تھا" (محاضرات عن جمیل الزہاوی ص۲)

زہاوی کی زندگی کا بڑا حصہ اس دور میں گذرا جب سلطان عبدالحمید عثمانی سلطنت کی بیمار و مضطر زندگی کو بچانے کی کوشش میں مصروف تھا۔ عرب مملکتوں پر اس کا اقتدار اگرچہ کمزور ہو گیا تھا۔ تاہم ولاۃ قسطنطنیہ سے مقرر ہو کر آئے تھے، سیاسی انتشار، داخلی و خارجی سازشوں کا خطرہ اور مغربی طاقتوں کی ریشہ دوانیاں اور ان کا دباؤ خلافت کے سیاسی استحکام کو متزلزل کر چکی تھیں ایسے دور میں سلطنت کے استحکام اور اقتدار کو بچانے کی آخری جدوجہد میں مملکت کی پوری قوتوں کو یکجا اور تیزی سے استعمال کرنے کی غرض سے ان میں مرکزیت پیدا ہو گئی تھی ایسی حالت میں تشدد کو سر اٹھانے کے بہت سے مواقع نکل آتے ہیں چنانچہ اس دور میں ہمیں خلافت کے تمام حصوں میں استبداد اور تشدد نظر آتا ہے، ان حالات کا زہاوی پر بہت اثر ہوا جس کا اظہار

اس کی شاعری میں ملتا ہے، تیس سال کی عمر ہونے سے پہلے وہ مجلس المعارف کا ممبر متعین کیا گیا، اس کے بعد ہی مطبعۃ ولایۃ کا نگراں ہوا۔ ذہانت اور ذوق کی بنا پر اسے سرکاری رسالہ "الزوراء" کا ایڈیٹر بنایا گیا۔ وہ محکمہ COURT OF APPEIL کا بغداد میں ممبر بھی منتخب ہوا۔ پچیس سال کی عمر میں داء النخاع بیماری لاحق ہوئی، جس سے ہمیشہ کے لئے اس کی زندگی تلخ ہوگئی، نیز پچپن ۵۵ سال کی عمر میں اس کا بایاں پاؤں شل ہوگیا، اس سے اس کی زندگی اور افسردہ ہوگئی، خلیفۃ المسلمین کی دعوت پر وہ استنبول بھی گیا۔ راہ میں مصر کے چوٹی کے علماء وادباء نے اس کو خوش آمدید کہا۔

استنبول میں اس کی ذات پڑھے لکھے لوگوں کا مرکز بن گئی، شعراء و ادباء اس سے ملتے رہے، اخباروں ورسالوں کے اڈیٹر آنے جانے لگے چنانچہ خلیفہ کو اس کا علم ہوا تو اس نے خطرہ کو محسوس کرکے اس کی نقل و حرکت پر پابندی عائد کردی، ایک سال بعد جب زہاوی نے لوٹنے کا ارادہ کیا تو خلیفہ نے ایک وفد کا ممبر بنا کر یمن کی اصلاح کے لئے بھیج دیا، سال گزرنے کے بعد پھر دار الخلافہ واپس آیا اور حسنِ خدمات کے صلہ میں تمغۂ مجیدی کا مستحق قرار دیا گیا، یہاں دوبارہ آنے کے بعد اسکو محسوس ہوا کہ وہ اب جاسوسوں کے شکنجے میں جکڑا ہوا ہے اس سے وہ بے حد متاثر ہوا اور بددل ہوکر وطن لوٹنے کا ارادہ کیا مگر خلیفہ نے اس خطرہ سے اجازت نہیں دی کہ کہیں اور نہ چلا جائے اس اثناء میں اسے طرح طرح کی تکلیفوں سے گزرنا پڑا۔ بالآخر اکتا کر ایک نظم میں عبدالحمید کی سیاست پر سخت تنقید کی اور اسے پڑھ کر سنایا، جاسوس ہر طرف پھیلے ہی تھے انھوں نے خلیفہ تک پہونچا دیا اس کے نتیجہ میں اُسے قید کردیا گیا اور پھر عراق بھیجدیا گیا۔

بغداد آنے کے بعد شہر کے ایک با اثر شخص نے جس کا تعلق وہابی جماعت سے تھا اس کے خلاف والی عراق کے کان بھرنا شروع کردیئے اور یہ شکایت کی کہ وہ سلطان کے خلاف سیاسی سرگرمیوں میں مشغول رہتا ہے اور اس کی سیاست کا زبردست مخالف ہے اس کے علاوہ اس شخص نے کفر وزندقہ کا اتہام بھی لگایا، اس زمانہ میں عراق کا گورنر عبدالوہاب باشا البانی تھا اس نے زہاوی کو عراق سے جلاوطن کرنے کا حکم صادر کیا، زہاوی کی طبیعت پر یہ حادثہ بہت شاق گذرا،

چنانچہ انتقاماً اس نے ردِ وھابیت پر ایک کتاب الفجر الصادق تحریر کی، اِدھر ترکی میں نئے تصورات کی مقبولیت اور باہر سے نوجوانانِ ترک کے دباؤ نے خلیفہ کو ۱۹۰۷ء میں دستوری حکومت کے اعلان پر مجبور کیا۔ اس دستور کی حمایت اور اس کے فوائد عوام تک پہنچانے میں زھاوی نے نمایاں حصّہ لیا۔ انقلابِ عثمانی کے پہلے سال زھاوی نے دارالخلافہ کا سفر کیا۔ وہاں اسے "مکتب الملکی" جو مشہور ترین ادارہ تھا اس میں اسلامی فلسفہ کا استاد مقرر کیا گیا، نیز دارالفنون میں شعبۂ ادب کے اندر عربی ادب کا پروفیسر بھی مقرر ہوا۔ تعلیم و تعلم سے جو وقت بچتا تھا، اس میں وہ ترکی کے نامور علمی رسالوں میں فلسفہ پر مقالے لکھتا تھا لیکن پرانے امراض نے شدت اختیار کر لی اور وطن کی محبت نے پھر اُسے عراق پہنچا دیا۔ جہاں وہ لاء کالج میں اُستاد مقرر ہوا۔ ساتھ ہی اس وقت کے دو ممتاز علمی و ادبی رسالوں "المقتطف" اور "المؤید" میں مضامین و نظمیں لکھنے لگا "المؤید" ہی میں زھاوی کا وہ معرکتہ الآراء مضمون "عورت اور اس کا دفاع" کے عنوان سے شائع ہوا جس نے عالمِ عربی میں تہلکہ مچا دیا، بغداد میں لوگوں کے جذبات بہت مشتعل ہوئے، لوگوں کا خیال تھا کہ اس نے شریعتِ اسلامی پر حملے کئے ہیں مشتعل جذبات نے احتجاج کی شکل اختیار کر لی چنانچہ مظاہرین کی جماعت والیِ عراق کے پاس گئی اور مطالبہ کیا کہ اس کو لاء کالج کی پروفیسری سے علیحدہ کر دیا جائے، آخر گورنر کو عوام کے مطالبہ کے آگے جھکنا پڑا۔ بغداد میں زھاوی کے خلاف اتنا زبردست پروپیگنڈہ تھا کہ اس کی جان خطرہ میں پڑ گئی تھی، اس نے گھر سے نکلنا ترک کر دیا، اُسی زمانہ میں اُس نے اپنی کتاب "الجاذبیۃ و تعلیلھا" شائع کرایا، ایک اور رسالہ طبعی و فلکی مسائل سے متعلق المقتطف میں شائع ہوا۔

جب عراق کے گورنر ناظم پاشا کی جگہ جمال پاشا مقرر ہوا تو لاء کالج کی پروفیسری دوبارہ مل گئی، اور بغداد سے ڈپٹی منتخب ہو کر استنبول گیا جہاں عثمانی پارلیمنٹ میں متعدد مواقع پر عربوں کے حقوق کی پُر زور وکالت کی اور جب جنگِ عظیم کے بعد عراق پر برطانیہ کا قبضہ ہوا تو مجلسِ معارف کا ممبر بنایا گیا۔

(الادب العصری فی العراق ص ۱۵-۷)

مزید برآں عثمانی قوانین کے ترجمہ کی کمیٹی کا صدر بھی مقرر ہوا اور جب عراق میں قومی حکومت قائم

ہوئی تو مجلس الاعیان کا ممبر ہوا۔ اس عہدہ پر ۱۹۲۵ - ۱۹۲۹ء تک فائز رہا۔ عمر کے باقی چند سال بھی ملک میں سیاسی معاشرتی اور معاشی مسائل کے حل کرنے میں لگا رہا۔ اس نے ملک کے تمام باشندوں کو یکساں حقوق دلانے اور عورتوں کے حقوق کی مدافعت کرنے میں آخر عمر تک جدوجہد کی لیکن زندگی کی رفتار کبھی نہ کبھی رُکتی ہی ہے چنانچہ زہاوی نے ۷۳ سال کی عمر میں اس دنیا کو خیرباد کہا، زہاوی کی زندگی انیسویں صدی کے نصف آخر سے شروع ہو کر بیسویں صدی کے نصف اول پر ختم ہوتی ہے، اس طویل عرصہ میں اُس نے دنیا کی سیاسی زندگی کے بہت سے نشیب و فراز دیکھے، معاشی و سیاسی میدانوں میں تبدیلیاں دیکھیں، انسانی افکار کے انقلابات دیکھے غرضیکہ ایک نئی دنیا کے ظہور اور اس کے مخصوص علامات کا مشاہدہ کیا۔ بلاشبہ ایک خاص دائرہ میں ان حوادث میں پُرجوش حصہ لیا، یہی وجہ ہے اس کی شاعری پر اس کے افکار و نظریات کی گہری چھاپ ہے اس کے دل کی دھڑکنیں، اس کے جذبات کی آزادی دراصل اس کی شاعری ہے۔

زہاوی شاعر ہے یا فلسفی یا عالم؟ اس کا جواب بڑی حد تک اس پر موقوف ہے کہ شاعری کے بارے میں ناقد کا تصور کیا ہے، اس دور نے انسانی فکر کے جہاں اور بہت سے میدانوں میں انقلابی تبدیلیاں پیدا کی ہیں وہیں ادب و تنقید دونوں میں غیرمعمولی تغیرات واقع ہوئے ہیں، اس لئے ادب کا وہ تصور جو انیسویں صدی کے آخر میں مشرقی ادب کے اندر پایا جاتا تھا وہ تیزی سے بدلنا شروع ہوا کیوں کہ ادبی تخلیق کے محرکات میں تبدیلی اور وسعت پیدا ہوئی، پسندیدگی و ناپسندیدگی کا معیار بدلا اس میں تنوع پیدا ہوا، انسان کے معاشی، سیاسی اور اخلاقی تعلقات اور باہمی تصورات اس سے متاثر ہوئے، غم کا انداز بدل گیا۔ اور خوشی کے پیمانے نیا روپ اختیار کرنے لگے۔ اس کا لازمی اثر یہ ہوا کہ شعر و ادب کے موضوعات اور میں ایسی تبدیلی ہوئی جو پرانے معیاروں سے مختلف تھی، یہی تبدیلیاں ہمیں زہاوی کے یہاں ملتی ہیں، شعر کے بعض عناصر ممکن ہے اس کے یہاں کم پائے جاتے ہوں مثلاً تخیل کی فراوانی اور تشبیہات کی شادابی کا فقدان ہو اس نے بعض نظموں میں بحر و قافیہ کی پابندی نہیں کی ہے لیکن یہ خامی اس کے جذبات کی گرمی اور احساس کی تیزی سے پوری ہو جاتی ہے، البتہ جہاں خالص علمی مسائل نظم کرتا ہے ظاہر ہے اس میں مبالغہ اور تخیل سے زیادہ حقیقت پسندی سے کام لیتا ہے، ایسے مضامین اس کے یہاں

بکثرت ملتے ہیں جس میں تخیل اور صنعت گری بالکل مفقود ہے اور اس میں عقلی استدلال سے کام لیا گیا ہو اسی لئے محمود عقاد کا خیال ہے کہ زھاوی کی شاعری علم و فکر کی منظوم دستاویز ہے یہ کسی حد تک صحیح بھی ہو

(ساعات بین الکتب صہ ۱۹۲)

زھاوی شاعری کا ایک واضح تصور رکھتا تھا چنانچہ اس کا اظہار اپنی رباعیات کے مقدمہ میں کیا ہو ہوسکتا ہے اس سے ہم مکمل اتفاق نہ کریں تاہم دنیا کی متعدد زبانوں میں لکھنے والے بہت سے ادیب و نقاد اس نقطۂ نظر کو پسند کرتے ہیں، وہ لکھتا ہے "شعر وہ ہے جو شاعر اپنے احساس کو محسوس کرکے مترنم اوزان میں نظم کرتا ہے اور جس سے سامع متحرک ہو، میں شعر کے لئے قواعد کا قائل نہیں ہوں یہ اصول سے ماوراء ہوتے ہیں، اسے بیڑیوں اور زنجیروں سے جکڑا نہیں جاسکتا، اس کی مثال اس جاندار شئی کی سی ہو جو نشوو ارتقاء کے راستہ پر گامزن ہو شعر زمانے کے مطابق جدید ہوتا رہتا ہے اس کا مستحق بھی ہے، وہ ادنیٰ سے اعلیٰ، بسیط سے مرکب کے اصول کا قائل ہے، میں مبالغہ اور ہر غیر حقیقی چیز سے بچاکر اپنی شاعری کو فطری زندگی میں لیجانا پسند کرتا ہوں، شاعر کے لئے یہ بالکل موزوں ہے کہ وہ ان تقالید سے بچے جو اُسے سلف سے ملی ہیں اس کو وہی کہنا چاہئے جو اس نے محسوس کیا ہے۔

چنانچہ میں ہمیشہ ان راستوں سے بچتا ہوں جن پر دوسروں کے قدم آواز دیتے ہوں، میرا یہ اعتقاد ہے کہ آزادی تقلید سے برتر ہے میں نے حسب استطاعت شعر کو صفت لفظی اور باطل خیالات سے دور رکھنے کی کوشش کی ہے اس کو حقیقت سے منطبق کیا، مبالغہ سے بچایا اور زمانے کے مزاج سے ہم آہنگ کیا ہے، نظم میں چند بیتوں کے بعد جب وہ ایک فصل سے دوسری فصل کی طرف منتقل ہوتی ہو تو قافیہ میں تبدیلی کو جائز سمجھتا ہوں، میں شاعر کے لئے روا سمجھتا ہوں کہ جس وزن پر بھی چاہے شعر کہے، اس سلسلہ میں خلیل یا دوسروں کے اوزان کے بارے میں کوئی تفریق نہیں، جدت کی طرف حوصلہ پسند طبیعت مائل ہوتی ہے، تجدید سے میری مراد یہ نہیں ہے کہ عرب شعراء مغربی شعراء کے احساسات کی تقلید کریں کیونکہ ہر قوم کا مخصوص احساس ہوتا ہے جسے دوسری قوم محسوس نہیں کرتی مثلاً موسیقی ہے، اگر عربی اور مغربی شعر کا باہمی ترجمہ کیا جائے تو اس کا زیادہ تر حسن جاتا رہتا ہے لیکن جب مترجم اس میں تصرف کرکے اسے اپنی قوم کے

شعور سے قریب لاتا ہے یا ایسے احساسات جو دونوں قوموں میں مشترک ہوں اس کی عکاسی کرتا ہے تو اس کی خوبی باقی رہتی ہے (محاضرات عن جمیل الزھادی، ناصر الحانی صـ ۱۶-۱۷)

شاعری کے بارے میں زھادی کے یہ خیالات تفصیل سے اس کے اشعار میں کارفرما نظر آتے ہیں، اس کی نظمیں، غزلیں اور رباعیات اسی فکر کی ترجمانی کرتی ہیں، وہ ایک عالم کی طرح اپنے اشعار میں فکر و استدلال سے کام لیتا ہے اور سامع کے احساسات کو اپیل کرنے کے ساتھ اس کے دماغ کو بھی مطمئن کرنا چاہتا ہے اس کی نظم "الشعر مرآۃ" استدلال کی اچھی مثال ہے اس میں وہ شعر کی افادیت بیان کرتا اور اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے ایک شاعر سے زیادہ عالم کی دلیل پر دلیل دیتا چلا جاتا ہے اس میں جذبہ، تخیل سے کام نہیں لیتا، اس طرح یہ نظم خالص فکری مجادلہ بن کر رہ جاتی ہے مگر جب اس کی یہی عالمانہ شان احساس کی شدت، جذبہ کی آنچ اور خیال سے پر پرواز مستعار لیتی ہے تو وہ بہترین اور نادر شہ پارے تخلیق کرتا ہے، اس قسم کی نظموں میں 'العلم والجھل'، 'خطی ہو النظر'، 'حکمۃ فی الشعر'، 'لم تدم لنا'، اور 'الا انا وحدی' وغیرہ نمونہ کی مثالیں ہیں خاص طور پر موخر الذکر اپنے لہجہ کے سوز و گداز مترنم بحر، اور برجستگی کے اعتبار سے بہت موثر ہے اس کو پڑھ کر روح کو تسکین اور مسرت ملتی ہے ؎

(۱) روض وبستان — ورد وریحان (۲) تزداد آلائی — عاما علی عام

بلابل تشجو — منھن الحان اھکذا اشقی — فی کل ایامی

تمشی ذرافات — حور وولدان فاین آمالی — واین احلامی

الکل مرتاح — الکل جذلان اذدنا حتفی — تزول آلامی

الناس فی رغد فلیس لی شیٔ

الا انا وحدی سوی الردی یجدی

(۳) للقوم احقاد ÷ علی تزداد کم کادلی کیدا ÷ للوم اغداد

کان قومی عن ÷ نھج الھدی حادوا انی وان جاءت ÷ علی بغداد

اھدی لھا حبی
ھذا الذی عندی

(۴) نبابیتی انهارت ؛ تجارتی بارت سعادتی ولت ؛ تعاستی زادت
جسارتی قلت ؛ بلادتی خارت عصفورتی مرّت ؛ حمامتی طارت
لقد اتی نحسی
وقد مضی سعدی

ان اشعار میں زہاوی نے اپنے درد وکرب کا جس پُر زور یا یوسانہ لہجہ میں اظہار کیا ہے وہ ایک حساس قاری کے احساسات کو جگانے کے لئے کافی ہیں اس میں شعریت بہت حسین انداز میں پائی جاتی ہو الفاظ کی تراکیب میں جو چستی ہے اس نے اشعار میں روانی اور ترنم پیدا کر دیا ہے یہ ترنم اس آبشار کے مانند ہے جو متوسط درجہ کی اونچائی سے گرتا مگر زیادہ پُر شور اور متلاطم نہ ہو لیکن تیز اور نغمگیں ہو۔ شاعری کی مقصدیت زہاوی کا بنیادی تصور ہے۔ اس نے رسوم وقیود سے بالاتر ہو کر آپ بیتی اور جگ بیتی کو شاعری کا موضوع بنایا ہے کیونکہ اس کے نزدیک شاعری کا منصب نہ صرف انسانی جذبات افکار کی ترجمانی کا ہے بلکہ رہنمائی اور تعمیر حیات کا بھی اس ترجمانی میں وہ صداقت حسن اور SPONTANEITY آمد کا بنیادی طور پر قائل ہے۔ میرے خیال میں زہاوی پہلا عرب شاعر ہے جس نے شاعری میں پورے خلوص اور سچائی کے ساتھ انفرادی و اجتماعی تجربات و افکار کو سمویا ہے اور عرب شاعری کو پرانے ذہنی ماحول سے نکال کر جدید دور کی پیچیدہ فکری و سماجی الجھنوں سے روشناس کرایا ہے اور تہذیبی، معاشی، سیاسی اور معاشرتی کشمکش کو شاعری کا موضوع بنا کر اسے وسعت بیان عطا کی، اس نے صنعت کی جادوگری کے بجائے فکر کی ظاہری دلبری سے کام لیا ہے اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ زہاوی کی دسیع شاعری اپنے مضامین کی کثرت، احساسات کی شدت اور تنوع کے اعتبار سے ہزاروں صفحات پر مشتمل ہے ان اشعار میں وہ تمام مسائل بکھرے ہوئے ملیں گے جو انیسویں صدی کے آخر سے بیسویں صدی کے نصف اول تک عربوں وترکوں یا دوسرے لفظوں میں عرب ممالک بالخصوص عراق میں ابھرے ہیں اس کی فکر کی وسعتیں اپنے دامن میں پورے مشرق کو سموئی ہیں، وہ مشرق کی پستی، جہالت اور مفلسی پر آنسو بہاتا ہے، ان آنسوؤں کے اندر ایک دردمند انسان کے دل کی حرارت اور سوزش ملتی ہے۔

زھاوی کی شاعری فکر وفنی اعتبار سے ایک نئے دور کا آغاز کرتی ہے اس نے فن کے میدان میں نئی راہیں تلاش کیں، حالی کی طرح اس نے فنِ شاعری کو نیا ذہن اور نئی آب وتاب سے روشناس کرایا مگر جس طرح حالی اپنی بعض نظموں میں فنی اعتبار سے پھسپھسے نظر آتے ہیں اسی طرح زھاوی بھی ہے، اس نے شاعری کو زیادہ معروضی OBJECTIVE بنانے کی کوشش کی، شوقی کا یہ خیال توجہ کے قابل ہے اس نے زھاوی کی شاعری پر پُر زور تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے " اس کی شاعری بہت زیادہ سائنٹفک ہے اور سائنس بہت زیادہ شاعرانہ، وہ زندگی کے حسن سے نہ تو حقیقی طور پر لطف اندوز ہو سکتا ہے اور نہ اس کے قبح پر آنسو ہی بہا سکتا ہے"، جدید عربی ادب کے چند پہلو، معارف اکتوبر ۱۹۵۹ء محمود الحسن ندوی،

شوقی کی تنقید کا دوسرا حصہ بڑی حد تک دونوں کی شخصیتوں میں فرق پر مبنی ہے، شوقی کی عمر کا بیشتر حصہ محل کی چار دیواری میں گذرا تھا، جہاں کی ہر چیز زندگی کے وسیع مفہوم اس کی لذتوں اور کلفتوں سے دور ہوتی ہے۔ جس میں تصنع، سطحیت، اور تعلق ہی زندگی کے معنی ہوتے ہیں، ایسے ماحول میں جس شخص کے جذبات وافکار کی نشو ونما ہوئی ہو اس کے یہاں حقیقت پسندی، گہرائی اور گیرائی، چیخیں اور کراہیں، تلخیاں وجھلاہٹ، بغاوت وانقلاب کے حوصلے، تعمیر حیات وکائنات کی امنگیں مشکل سے ملتی ہیں، افسوس ہے کہ شوقی نے بڑی جرأت سے ان خصوصیات کا زھاوی کی شاعری میں انکار کیا ہے۔ حالانکہ اس کے فن میں کمزوری ہو سکتی ہے لیکن فکر وجذبات کی ایک پُر خلوص دنیا اس کی شاعری میں آباد ہے اور خفاجی کے " زھاوی لطیف جذبات کا شاعر ہے، اس نے قنوطیت سے دامن بچا کر مصری کی تقلید کی ہے، وہ رجائیت پسند انیسویں صدی کی آغوش میں پروان چڑھا تھا جس میں انسان عقل اور عقلیت پر زیادہ بھروسہ رکھتا تھا" "جدید عربی ادب کے چند پہلو" معارف اکتوبر محمود الحسن ندوی

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عظیم شاعر کی ہر تخلیق اعلیٰ مرتبہ کی حامل نہیں ہوتی، بہت سا حصہ رطب و یابس سے بھرا ہوتا ہے، چنانچہ زھاوی کے متعدد مجموعوں میں اعلیٰ درجہ کی نظموں کے پہلو بہ پہلو ایسی بیشمار نظمیں ملیں گی جو آسانی سے تیسرے درجہ کی کہی جا سکتی ہیں لیکن یہ کسی شاعر کے جانچنے کا معیار بھی نہیں ہے اس کا تعین ان نظموں سے ہوتا ہے جس میں شاعر اپنی قابلیت کے ساتھ کسی خاص فکر وشعور کو شاعرانہ حسن

کے ساتھ بیان کرتا ہے، آرنلڈ نے عظیم شاعر کی تعریف بہت مختصر مگر جامع الفاظ میں کی ہے " اس حقیقت کو مدنظر رکھنا اہم ہے کہ شاعری بنیادی طور پر تنقیدِ حیات ہے، اور مزید یہ کہ شاعر کی عظمت اس بات پر موقوف ہے کہ وہ نظریہ کو زندگی سے خوبصورت اور توانا طریقہ سے مطابقت دینے میں کامیاب ہو جائے ۔ یہ سوال کہ زندگی کس طرح گذاری جائے
ESSYO IN CRITICISM
PAGE ,85 ARNOLD

زھاوی نے اپنے نظریات و تاثرات کو پُر زور اور خوبصورت طریقہ پر نظم کے قالب میں ڈھالنے کی متعدد جگہوں پر کوشش کی ہے ۔ وہ اپنے اشعار کی زبانی کہتا ہے ۔

نمبر ۲ یا شعر انک انت صوت ضمیری — یبدیک حزنی تارۃ وسروری
یا شعر انت بکائی یوم کآبتی — وتبسمی یا شعر یوم صبوری
انا انت یا شعری وانت انا فمن — یقرأک یقرأ سیرتی وشعوری

درحقیقت اگر غور سے دیکھا جائے تو زھاوی کی شاعری اس سوال کا جواب دینے کی کوشش ہے۔ کہ زندگی کیسے گذاری جائے اس کے یہاں اس کا جواب، سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی افکار کی شکل میں ملتا ہے کیونکہ وہ زندگی کو بحیثیت مجموعی بلند مرتبہ تک لے جانا چاہتا ہے یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوگا جب اسے نیا پیغام دیا جائے اور وہ علم و حقیقت پر مبنی ہو زھاوی چونکہ اپنے دور کی سیاسی و معاشرتی برائیوں سے واقف تھا اور دور کرنیکا غیر معمولی جذبہ رکھتا تھا اس لئے اس کی شاعری میں ان برائیوں کا اظہار ملتا ہے، زھاوی کی شاعری کا تجزیہ اور اس سے مسرت و بصیرت حاصل کرنے کے لئے اس کا مطالعہ اسی طرح کرنا چاہیے۔

اللباب ص ۸۲

(باقی)

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

دل سرِ دار انا الحق صدا دے نہ کہیں — پھر حدِ قطرہ کو دریا سے ملا دے نہ کہیں

ضبطِ غمِ زیست کو دشوار بنا دے نہ کہیں — زخمِ دل کا کوئی ناسور ہوا دے نہ کہیں

بدگماں یوں ہوں محبت سے کہ یہ بعدِ فنا — بیکسی کو مری افسانہ بنا دے نہ کہیں

ہم صفیرو! مجھے خطرہ ہے کہ فصلِ گُل ہیں — آگ پھولوں کی نشیمن کو جلا دے نہ کہیں

عزمِ سجدہ تو مبارک ہو جبیں کو لیکن — اُن کے نقشِ کفِ پا کو یہ مٹا دے نہ کہیں

آنکھ ملتی ہے مگر دل نہیں ملتا اُن کا — یہ ادا اُن کو نگاہوں سے گرا دے نہ کہیں

بارہا گمرہِ منزل کیا جس نے مجھ کو — رہنما پھر اُسی رستے پہ لگا دے نہ کہیں

ساقیا حرمتِ بادہ پہ بیانِ واعظ — آج رندوں پہ کوئی رنگ جما دے نہ کہیں

یہ زمانے کی نکھرتی ہوئی تہذیبِ جدید — حشر سے پہلے کوئی حشر اٹھا دے نہ کہیں

نگہِ شوق بڑھاتی ہے آلم گرمیِ ناز
اُن کو یہ راز مری آنکھ بتا دے نہ کہیں

غزل

جناب سعادت نظیر

شعلوں میں عکس ہے ترے رعبِ جلال کا
پھولوں پہ رنگ ہے ترے حسن و جمال کا

ہمت ہے شرطِ خاص رہِ انقلاب میں
بن جا نمونہ اِس صفتِ بے مثال کا

جو چاہتا ہے کر مگر اتنا خیال رکھ
ہر وقت سامنے رہے نقشہ مآل کا

ممکن اگر ہو قصۂ "ماضی" کو بھول جا
تیرا ہر ایک لفظ ہو آئینہ "حال" کا

ہاں، طے خموشیوں سے کئے جا رہِ عمل
اے بے خرد! یہ وقت نہیں قیل و قال کا

ساقی! اُمے نشاط کے ساغر پلائے جا
مطرب! سنا دے گیت کوئی برشگال کا

لے جذبۂ خلوص سے وہ کام اے نظیر
نقشہ بدل دے اہلِ جہاں کے خیال کا

غزل

جناب قیس رامپوری

جستجو میں تری سو بار حرم تک پہنچا
پھر بھی یہ سر نہ ترے نقشِ قدم تک پہنچا

سامنے منزلِ مقصود نظر آتی ہے
اور اے ہمتِ دل چند قدم تک پہنچا

جب یقیں تجھ کو مری حالتِ غم کا نہ ہوا
ہو کے مجبور ترے سر کی قسم تک پہنچا

آنکھ روئی جو لہو بھی تو نتیجہ کیا تھا
اُس کا دامن نہ مرے دیدۂ نم تک پہنچا

ہے یہ اُمید کہ سائل نہ پھرے گا خالی
ہاتھ جس دم ترے دامانِ کرم تک پہنچا

آ گئے آنکھ میں بیساختہ اُن کی آنسو
کہتے کہتے جو میں افسانۂ غم تک پہنچا

قیس مجھ سے ہی رہی دشتِ جنوں میں رونق
کوئی وحشی نہ مرے نقشِ قدم تک پہنچا

برہان

جلد ۵۱ | ربیع الآخر ۱۳۸۳ھ مطابق ستمبر ۱۹۶۳ء | شمارہ ۳

فہرست مضامین

نظرات — سعید احمد اکبر آبادی — ۱۳۰

گلہائے رنگا رنگ — جناب مولانا مہر محمد خاں شہاب مالیر کوٹلوی — ۱۳۳

" فیہ ما فیہ کا ایرانی بدلیعی ایڈیشن "

خاص الفقہ : ایک دکھنی تعلیمی مثنوی — ۱۴۶

مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی — مرتبہ :- مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول — جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی — ۱۶۲

جمیل الزھاوی : عراق کا نامور شاعر — جناب مولوی محمود الحسن صاحب ندوی ایم اے علیگ ریسیرچ اسکالر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی — ۱۷۲

دیارِ غرب کے مشاہدات و تاثرات — سعید احمد اکبر آبادی — ۱۸۰

ادبیات :-

" یہ رات کے پجاری " — جناب شمس نوید عثمانی — ۱۸۹

تبصرے — (س) — ۱۹۰

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

گذشتہ اشاعت میں مسلم لا پر نظر ثانی کے سلسلہ میں ہم نے چند مثالیں لکھی تھیں، اسی طرح کی دو ایک مثالیں اور سنئے، اسلام میں اہلِ کتاب عورتوں سے نکاح جائز ہے لیکن فرض کیجئے، حالات یہ پیدا ہو گئے ہیں کہ نوجوان مسلمان تعلیمی وظیفے لے لے کر دھڑا دھڑ یورپ و امریکہ جا رہے ہیں اور جو وہاں جاتا ہے تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ کسی یہودی یا عیسائی لڑکی سے شادی بھی کر لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکل رہا ہے کہ ایک طرف تو خود ملک کی اپنی لڑکیوں کے لئے بر کا ملنا دشوار ہو گیا ہے اور دوسری جانب غیر ملکی خواتین جو ادھر آ رہی ہیں وہ اپنے ملک کے لئے جاسوسی کا کام بھی کرتی ہیں اور اپنی تہذیب و تمدن کے بُرے اثرات بھی اس ملک کی خواتین پر ڈال رہی ہیں، اب سوال یہ ہے کہ حکومت اسلامی معاشرہ کو اِن خرابیوں سے محفوظ رکھنے کے لئے اس قسم کے ازدواجی تعلقات قائم کرنے کو قانوناً روک سکتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں روک سکتی تو مفاسد کا انسداد کس طرح ہو گا؟ اور اگر روک سکتی ہے جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ نے کیا تھا تو کیا یہ مداخلت فی الدین نہیں ہو گی؟ اگر مفاسد واقعیہ اور اسلامی معاشرہ کے مفاد کے پیشِ نظر تعددِ ازدواج پر کچھ پابندیاں عائد کرنا مداخلت فی الدین ہے تو غیر ملکی کتابیہ عورتوں سے نکاح کرنے پر پابندی لگانا بھی اسی ذیل میں آتا ہے، اسلام میں دونوں چیزیں جائز اور مباح ہیں، قرآن میں دونوں کا حکم مذکور ہے، اور تاریخ میں مسلمانوں کا تعامل دونوں پر رہا ہے، پھر آخر وہ کونسی حدِ فاصل ہے جس کے باعث آپ ایک کو مداخلت فی الدین کہیں گے اور دوسرے کو مداخلت فی الدین قرار نہیں

دیں گے، یاد ہوگا سارد ایکٹ پر جو ہمہ گیر احتجاج ہوا تھا اس کی بنیاد صرف یہی تھی کہ صغر سنی کی شادی (حالانکہ قرآن میں اس کا ذکر بھی نہیں ہے) اسلام میں جائز ہے اس بنا پر اُس کو قانوناً ممنوع اور اس کے مرتکب کو مستحقِ سزا قرار دینا مداخلت فی الدین ہے۔

ایک اور مثال لیجئے! اگرچہ طلاق کو ابغض المباحات فرمایا گیا ہے لیکن بہر حال اسلام میں وہ مشروع ہے، لیکن فرض کیجئے معاشرہ میں فساد کے پیدا ہو جانے کے باعث لوگوں نے اس کو بالواسطہ عیاشی کا ذریعہ بنا لیا ہے اور جیسا کہ سعودی حکومت کے قیام سے پہلے ایامِ حج کے ختم کے بعد حجاز میں معلمین و مطوفین کا عام دستور تھا، صورتِ حال یہ ہو گئی ہے کہ ایک شخص آج نکاح کرتا ہے اور برس ڈیڑھ برس کے بعد اس بیوی کو طلاق دیتا ہے اور دوسرا نکاح کر لیتا ہے، پھر منکوحۂ ثانیہ کے ساتھ بھی اُس کا معاملہ یہی ہوتا ہے اور صرف اس پر بس نہیں بلکہ "زنِ نو کن در ایامِ بہار" اُس کی زندگی کا دل چسپ مشغلہ ہے جو برابر جاری رہتا ہے، اس طرح کے حالات اگر عام ہو جائیں تو پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکومت اس میں مداخلت کر سکتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اصلاح کیوں کر ہوگی؟ اور اگر کر سکتی ہے تو کیا یہ مداخلت مداخلتِ فی الدین نہیں ہوگی؟ حقیقت یہ ہے کہ عام فطرتِ انسانی کے مطابق معاشرہ میں کسی نہ کسی نہج سے فساد برابر پیدا ہوتا رہے گا اور اُس کا ظہور مختلف شکلوں اور صورتوں میں ہوگا، جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے شریعت نے اُس کو اس قسم کے مفاسد کے انسداد کے لئے وسیع اختیارات دیئے ہیں لیکن اُن اختیارات کا استعمال کب مداخلت فی الدین کی حد میں داخل ہوتا ہے اور کب نہیں؟ اس سوال کے جواب کا دار و مدار بہت بڑی حد تک اس بات پر ہے کہ ان اختیارات کو استعمال کون کر رہا ہے؟ وہی حکم اگر فاروقِ اعظم کی طرف سے صادر ہو تو عین دین کا منشاء اور سرتاسر حکمتِ الٰہیہ ہے لیکن وہی حکم اگر کمال اتاترک یا سکندر مرزا کا فرمان ہو تو بے شبہ مداخلت فی الدین اور کلمۃُ حق ارید بہ الباطل کا مصداق ہے، آج اسلامی ممالک میں تجدید و ترمیم قانونِ اسلامی کے موضوع پر جدید و قدیم تعلیم یافتہ طبقوں میں اور خواص و عوام میں جو نخ نخ اور شکر رنجی پائی جاتی ہے اُس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ قانون پر

نظرثانی ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اور اگر ہوسکتی ہے تو کتنی اور کس حد تک؟ بلکہ اصل نفسیاتی وجہ یہ ہے کہ ان اسلامی ممالک میں جو طبقہ حکمراں ہے اور جو اصلاحات کا سب سے بڑا حامی اور علمبردار ہے بدقسمتی سے یہ وہ طبقہ ہے جس کے افراد اکثر و بیشتر اسلامی زندگی نہیں رکھتے، یہ کاک ٹیل پارٹیوں میں بیٹھ کر شراب ارغوانی کے جام لنڈھاتے ہیں اور ان کی بیویاں کلب میں ڈانس کرتی ہیں انہیں ہتکِ شعائر و حرماتِ اسلامی سے عار نہیں آتی اور نماز روزہ سے وہ سروکار نہیں رکھتے یہی وجہ ہے کہ ایک طرف مسلم پرسنل لا میں اصلاحات کرنے کے لئے یہ اس درجہ بے چین ہیں مگر دوسری جانب ان کی حکومتوں میں شراب خانے کھلے ہوئے ہیں، منکرات و فواحش کی گرم بازاری ہے، کلچر کے نام سے رقص و سرود کے ہنگامے برپا ہیں، رشوت ستانی اور بد دیانتی، فرائضِ منصبی سے پہلوتہی اور تغافل وبا کی طرح عام اور ہمہ گیر ہے، ان کا کردار اسلام کے لئے باعثِ ننگ، اور ان کے اخلاق دینِ قیم کی تعلیمات کی ضد ہیں، اس بنا پر عام مسلمان اُن کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں جب کبھی کسی مذہبی حکم میں اصلاح کے نام سے کوئی چیز ان کی طرف سے آتی ہے تو وہ خواہ بجائے خود کتنی ہی صحیح ہو عوام متوحش ہو جاتے ہیں اور ایسا محسوس کرنے لگتے ہیں کہ گویا یہ لوگ جان بوجھ کر دین کو توڑ مروڑ رہے ہیں۔

پس معاشرہ کے سدھار اور اصلاح کی صورت بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ ایک طرف علماء وقت کے تقاضوں اور ضرورتوں کا وسعتِ نظر اور روشن دماغی کے ساتھ جائزہ لیں اور ہر چیز کو مداخلت فی الدین کہنے کی عادت ترک کریں اور دُوسری جانب حکمراں طبقہ اپنے فکر و عمل کو اسلامی تعلیمات کے سانچہ میں ڈھالے، خود شریعت کے اوامر و نواہی پر کاربند ہو اور اپنی طاقت و قوت سے کام لے کر ملک کو منکرات و فواحش سے پاک و صاف کرے جب یہ دونوں چیزیں ہوں گی تو پھر مسلم فیملی لا میں ترمیم و تنسیخ کی ضرورت ہی کیوں پیش آنے لگی؟

اخبارات سے معلوم ہوا ہوگا کہ ناظم ندوۃ المصنفین مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی پچھلے دنوں وسط ایشیا کے مرکزی ادارۂ دینیہ کے صدر مفتی ضیاء الدین کی دعوت پر پندرہ روز کے لئے روس کے دورہ پر گئے تھے، وہ ۷ اگست کی صبح کو ۶½ بجے دہلی کے ہوائی اڈہ سے روانہ ہوئے اور ۲۱ ستمبر کی صبح کو بخیریت و عافیت واپس پہونچ گئے، موصوف نے ماسکو سے اڈیٹر برہان کے نام ایک مفصل خط لکھا تھا جس میں انھوں نے اس سفر کے مشاہدات و تاثرات اپنے مخصوص اندازِ نگارش میں قلم بند کئے ہیں، یہ خط اُس وقت وصول ہوا جب کہ برہان کی کتابت مکمل ہو چکی تھی اس لئے اب وہ اکتوبر کی اشاعت ہی میں آسکے گا۔

گلہائے رنگا رنگ

فیہ ما فیہ کا ایرانی بدیعی ایڈیشن

ایک طالبِ علم کی نظر میں

(۱)

جناب مولانا مہر محمد خاں شہاب مالیر کوٹلوی

یہ نسخہ ایرانی فاضل بدیع الزمان فروزانفر نے شوق اور محنت اور بڑی محبت سے مرتب کیا ہے، اس پر مفصل حواشی و تعلیقات کا اضافہ کیا ہے، اس نسخہ کو تہران یونیورسٹی نے اپنے مصارف اور اپنے اہتمام سے "چاپ خانۂ مجلس" میں خوبصورت ٹائپ میں چھپوا کر یونیورسٹی کے انتشارات کے سلسلہ میں (لبشمارۂ یکصد و پنج) شائع کیا ہے، دانش مند ایرانی کو مثنوی اور صاحبِ مثنوی کے آثار سے محبت اور شغف اپنے علمی اور مذہبی خاندان سے ورثہ میں ملا ہے، آپ خود مدتوں سے مولانا کے آثار کے مطالعہ اور ان کی تصحیح و اشاعت میں مشغول ہیں مثلاً آپ اب تک ذیل کی کتابیں شائع فرما چکے ہیں :-

(۱) مولانائے روم کی سوانح عمر جلد اول۔

(۲) مولانا کے دیوانِ غزلیات کی دو جلدیں (یہ دونوں جلدیں سال ڈیڑھ سال قبل میں نے دیکھی تھیں)

(۳) "احادیثِ مثنوی" یعنی مثنوی معنوی میں آئی ہوئی احادیث و روایات کے ماخذوں پر مشتمل کتاب۔

(۴) "خلاصۂ مثنوی" یعنی مثنوی کے پہلے دو دفتروں یا حصوں کا خلاصہ اور ان پر مفصل حواشی و تعلیقات۔

(۵) "فیہ ما فیہ" جو فی الحال پیشِ نظر ہے -

آپ کو اس کتاب کی تصحیح کا خیال مثنوی کے مطالعہ کے دوران میں پیدا ہوا - دورانِ مطالعہ میں جب مشکل پیش آئی تو آپ آثارِ مولانا مثلاً دیوانِ غزلیات و مجالس سبعہ و مکتوبات کے ساتھ ساتھ فیہ ما فیہ کے مطبوعہ نسخوں سے بھی مدد لیتے، اس وقت محسوس ہوتا کہ اس کتاب کے مطبوعہ نسخوں کی مزید تصحیح کی ضرورت ہے اس کتاب کے ایران میں دو ایک مخطوطے ملے، مگر وہ غلطیوں سے پُر تھے، اسی سلسلہ میں "کتب خانۂ ملی" کے ایک کارکن آقائے تقی تفضلی کے ذریعہ معلوم ہوا کہ قسطنطنیہ کے کتب خانوں میں تین قدیم ترین مخطوطے موجود ہیں، ان تینوں مخطوطوں کے عکس آقائے ڈاکٹر خانلری کے توسط سے حاصل ہو گئے، انہی تینوں مخطوطوں کی بنا پر نسخۂ بدیعی مرتب کیا گیا، یہ کتاب پروفیسر فروزانفر کا ایک کارنامہ ہے، اس نسخہ کی اساس نہ تو ایران کا مطبوعہ (۱۳۳۳ھ یا ۱۳۳۴ھ ہجری قمری مطابق ۱۹۱۵ء والا) نسخہ ہے، نہ ۱۹۲۸ء میں شائع ہونے والا ہندی یا ماجدی نسخہ ہے، اور نہ آپ کو قسطنطنیہ سے حاصل ہونے والے نسخوں میں وہ نسخے شامل ہیں جو مولانا عبدالماجد کے نسخہ کی اساس و بنیاد ہیں، اس لئے فیہ ما فیہ کے نسخۂ بدیعی کے پاکستانی فاضل مترجم جناب تبسم صاحب کا یہ بیان قیاسِ بے اساس ہے کہ پروفیسر بدیع الزمان کو قسطنطنیہ سے ملنے والے نسخے :-

"وہی تھے جن سے مولانا عبدالماجد دریا بادی نے پروفیسر نکلسن کی وساطت سے کتب خانۂ آصفیہ والے نسخہ کا مقابلہ کرایا تھا" (ملفوظاتِ رومی کا پیش لفظ ص ۱۱-۱۲)

کیونکہ مولانا عبدالماجد کو ملنے والے استنبولی نسخوں کی تاریخ ۱۱۰۵ھ ہجری قمری سے اوپر نہیں جاتی جب کہ پروفیسر بدیع الزمان کا بنیادی نسخہ ۷۱۶ھ قمری کا لکھا ہوا ہے اور دوسرا نسخہ ۷۵۱ھ کا اور تیسرا نسخہ اواخر ۸۰۰ھ ہجری قمری کا ہے، پھر یہ تینوں نسخے وہی کیسے ہو سکتے ہیں جن سے ماجدی نسخہ والے مخطوطے یا مخطوطوں کا مقابلہ کرالیا گیا ہو، ان میں اختلاف ہو سکتا ہے اور جزوی اختلاف ہے لیکن کمیوں بیشیوں کو چھوڑ کر باوجود تاریخوں کے اتنے بڑے اختلاف کے ان کا بحیثیتِ مجموعی ہم مضمون اور ہم عبارت ہونا ان کے اصلی ہونے کی روشن دلیل ہے -

نسخۂ بدیعی سے پہلے شائع ہونے والے ایرانی نسخہ کے متعلق فاضل فروزانفر فرماتے ہیں کہ :-

"فیہ ما فیہ پس از مقابلہ وتصحیح بالنسبہ دقیقی بسال ۱۳۳۳[۱] (ہجری قمری) در طہران بطبع رسیدہ، ولی چون کاتب نسخۂ اصل بعلتی کہ در آخر کتاب ذکر شدہ تغییر می یافتہ۔ اغلاط فاحشی در طبع آں رُخ دادہ ومحتاج بہ اصلاحِ جدید است"

(زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشہور بمولوی ص۱۷۹ طبع ایران)

اور فاضل موصوف ہمارے مولانا عبد الماجد کے نسخہ فیہ ما فیہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ :-

"نسخۂ چاپ ہند (مطبع اعظم گڈہ) کہ در ۱۹۲۸ء میلادی بطبع رسیدہ ومستندِ آن ہفت نسخۂ خطی بودہ است از نُسخِ استانبول وہندوستان کہ اقدمِ آنہا در سال ۱۰۵۰ (ھ) نوشتہ شدہ، واین نسخہ ہر چند بر نسخۂ طہران رجحان دارد۔ ولیکن ہم موردِ اعتماد نتواند بود۔ از آن جہت کہ مبتنی بر نُسخِ قدیم ترنیست وتصرفات نساخ در آن راہ یافتہ واضافاتی در آن دیدہ می شود کہ علی القطع والیقین از بیان وخامۂ مولانا تراوش نہ کردہ است" (مقدمۂ نسخۂ بدیعی فیہ ما فیہ ص ی)

(۱) فاضل فروزانفر کے سامنے فیہ ما فیہ کے دو[۲] مطبوعہ نسخے اور چھ مخطوطے ہیں، مگر انہوں نے اپنے نسخہ کی بنیاد ایرانی یا ہندی مطبوعہ نسخوں یا مولانائے روم کی وفات کے بہت بعد لکھے جانے والے مخطوطوں پر رکھنے کی بجائے ان نسخوں پر رکھی ہے جو اس وقت تک کے دریافت شدہ نسخوں میں سے قدیم ترین ہیں اور یہ مخطوطے بھی قسطنطنیہ کے کتب خانہائے فاتح وغیرہ میں موجود ہیں، آپ نے وہاں سے اُن نسخوں کے عکس حاصل کئے، اور پھر اپنا نسخہ تیار کیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ نسخۂ بدیعی کا بنیادی نسخہ یا مخطوطہ فاتح استنبول کے کتب خانہ کا وہ مخطوطہ ہے، جس کی تاریخِ کتابت ۷۱۶ھ ہجری قمری ہے اور

---

[۱] سوانح عمری میں جس کتاب کا سالِ طباعت ۱۳۳۳ھ (ھ۔ق) بتایا گیا ہے، بدیعی نسخۂ فیہ ما فیہ کے مقدمہ کے ص ی میں اسی کتاب کا سالِ طباعت ۱۳۳۴ھ ہجری قمری (مطابق ۱۹۱۵ء) دیا گیا ہے، گو فرق بڑا نہیں مگر پھر بھی ایک سال کا فرق ضرور ہے، شہاب۔

اس کے کاتب کا نام مخطوطہ پر :-

"حسن بن الشریف القاسم بن محمد بن الحسن السمرقندی الحنفی الہامی المولوی"

درج ہے، اس مخطوطہ کی کتابت مولانائے روم کی وفات کے چوالیس سال پانچ ماہ اور پچیس دن بعد مکمل ہوئی،

اس مخطوطہ میں عربی عبارات کی فصلیں نہیں ہیں، اس نسخہ میں بعض آیاتِ قرآنی کی نقل اور عبارت میں کچھ املائی

غلطیاں بھی ہیں اور اس کے رسمِ خط میں کچھ خصوصیات بھی ہیں مثلاً :-

(الف) اصل مخطوطہ میں دال بے نقطہ اور ذال کو بانقطہ لکھا ہے۔ ؟

(ب) کہ وچہ کو ہائے غیر ملفوظ کی حالت میں بغیر ھا کے لکھا ہے مثلاً بلک - اینک -

آنچ، ہرچ - اور بدیعی نسخہ میں اسی رسم خط کی پیروی کی گئی ہے۔

(ج) اس مخطوطہ میں پ فارسی اور با میں فرق نہیں کیا گیا۔ پ کو اکثر ب کی طرح بھی لکھا ہے۔

(د) چ چ اور گ گ کو بھی ج اور ک کی طرح لکھا ہے۔

(ھ) بعض جگہ دال کو ت کی صورت میں لکھا ہے، جیسے نی دیدید کو نمی دیدیت اور نومید ید کو

نومیدیت لکھا ہے۔

(و) کلمات بینایی و دانایی (موجودہ طریق املاء ایران کی جگہ قدیم طریق کے مطابق) بینای و

دانای لکھا ہے۔ وغیرہ وغیرہ

فاضل موصوف نے اسی مخطوطہ کو "اصل" قرار دیا ہے (دیکھو مقدمہ صط) مقدمۂ نسخۂ بدیعی کی یہ

بحث بہت بصیرت افروز ہے۔

(۲) اس "اصل" نسخہ کی کمیوں کو پورا کرنے کے لئے فاضل فروزانفر نے استنبول ہی کے ایک دوسرے

قدیم مخطوطے سے استفادہ کیا ہے۔ کہ یہ نسخہ بھی استنبول کے فاتح کے کتب خانہ ہی میں موجود ہے، اس کی

تاریخ کتابت روز جمعہ، چہارم رمضان المبارک سال ۷۵۱ھ ہجری قمری ہے یعنی اس نسخہ کی کتابت مولانای

روم کی وفات سے تقریباً اُناسی سال اور تین مہینہ بعد تمام ہوئی تھی اور اس کے کاتب کوئی بزرگ ہیں جن کا

نام ہے۔ "بہاء الدین العادلی السرائی" (مقدمہ نسخہ بدیعی صث ز)

اس نسخہ کو فاضل فروزانفر نے "ح" کا نام دیا ہے۔ کیونکہ :-

"خصائص املائی و رسم الخط این نسخہ باستثنائے قسمت ۵ مانند نسخۂ اصل است"

اور آخر میں لکھا ہے کہ :-

"این نسخہ از حیث صحت و تمامی در نہایت اعتبار است و در تصحیح فیہ ما فیہ بانضمام نسخۂ اصل محل استفادہ بودہ و از آن بنسخۂ (ح) تعبیر شدہ است"

(مقدمۂ فیہ ما فیہ نسخۂ بدیعی ص ۲۸)

اور اسی نسخہ کی مدد سے ان کمیوں کو پورا کیا گیا ہے، جو متذکرۃ الصدر "اصل" مخطوطہ میں تھیں، یہ نسخہ قرائن سے کسی پہلے سے لکھے ہوئے نسخہ کی نقل معلوم ہوتا ہے۔

(۳) تیسرا مخطوطہ کتاب خانہ سلیم آغا استانبول کا ہے، جس کا خط بہت اچھا جاندار نسخ ہے، لیکن اس پر تاریخ کتابت درج نہیں، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ :-

"از اواخر قرن ہشتم ہجری مؤخر نیست" (مقدمۂ نسخہ بدیعی ص ۲۸)

اس نسخہ میں سے پہلے ورق کے بعد کا دوسرا ورق غائب ہے، اس کے علاوہ اور کوئی نقص اس نسخہ میں نہیں، اس میں نسخۂ "ح" سے زیادہ جو دو فصلیں ہیں، اُن کو فیہ ما فیہ کے بدیعی نسخہ میں نسخۂ "اصل" اور نسخۂ "ح" سے مرتب شدہ متن میں جگہ نہیں دی گئی۔ بلکہ الحاق کا درجہ دے کر، موجودہ نسخۂ بدیعی کے ضمیموں کے آخر میں "ملحقات" کے عنوان سے (ص ۳۸۱ تا ۳۸۵) شاملِ کتاب کر لیا گیا ہے، اس نسخہ کے متعلق فاضل فروزانفر فرماتے ہیں کہ :-

"از حیثِ صحت و اتقان بپایۂ "اصل" و "ح" نمی رسد و خصائصِ رسم الخطی آن شبیہ بدانہاست، سوائے آنکہ درین نسخہ فرق میانۂ دال و ذال رعایت نشدہ و "پ" فارسی ہم جا با سہ نقطہ مکتوب گردیدہ است۔

و ما این نسخہ در تصحیح فصول عربی و موارد اختلاف و تائید بعضی از مواضع کتاب استفادہ کردہ ایم"

(مقدمۂ نسخۂ بدیعی فیہ ما فیہ ص ح)

ظاہر ہے کہ جب قدامت کتابت کے لحاظ سے فاضل ایرانی کا (۱) "اصل" نسخہ مکتوبہ ۶۱۶ھ اور (۲) "ح" نسخہ مکتوبہ ۷۵۱ھ اور (۳) تیسرا مخطوطہ آٹھویں صدی ہجری کے آواخر کا ہے، اوریوں یہ تینوں مخطوطے ہمارے مولانا عبدالماجد کے مبینہ نسخوں سے (جن کی تاریخِ کتابت علی الترتیب ۱۱۰۵ھ و ۱۱۷۱ھ و ۱۲۶۸ھ ہے)، صدیوں پرانے اور قدیم ہیں، اس لئے ایرانی فاضل کا قدیم ترین ترکی مخطوطوں کو ہندی ماجدی نسخۂ فیہ ما فیہ کے بنیادی نسخوں پر ترجیح دینا، بالکل علمی حق اور حقیقت پسندی ہے۔ اسی طرح اگر ہندی ماجدی نسخہ کے متعلق ایرانی فاضل نے کوئی خیال ظاہر کیا ہے، تو ویسا ہی خیال ہندی نسخہ سے پہلے ایران میں شائع ہونے والے نسخہ کے متعلق بھی ظاہر کیا ہے، بلکہ ایرانی نسخہ نعمۃ اللہ شاہی کے مقابلہ میں تسلیم کیا ہے کہ ہندی نسخہ :-

برنسخۂ طبع ایران رجحان دارد۔

تاہم جو کچھ بھی کہا ہے اس کا سبب بھی بتا دیا ہے کہ :-

" مولانا دریابادی نسخہ کی بنیاد قدیم نسخوں پر نہیں اس لئے وہ قابلِ اعتماد نہیں اور یہ کہ اس میں "حشو و زوائد راستہ پا گئے ہیں (پیش لفظ ملفوظات رومی صہ۱۲)

اس پر تبسم صاحب بدگمانی کیوں کریں۔

ہاں جہاں تک دونوں صاحبوں کے پیشِ نظر مخطوطات کی قدامت کا تعلق ہے وہ تفصیلاتِ بالا سے ظاہر و باہر ہے، لیکن رہے "حشو و زوائد" وہ ہمارے سامنے نہیں آئے اچھا ہوتا کہ فاضل فروزانفر کم سے کم دو ایک نظیریں پیش کر دیتے تو طالبِ علموں کو موازنہ کا موقع ملتا۔

ایرانی فاضل نے اپنے پیشِ نظر" اصل" مخطوطہ کی املائی خصوصیات پر جو گفتگو کی ہے وہ کتاب کی قدر بڑھا دیتی ہے، جس کی طرف اوپر اشارہ ہو چکا ہے، ان نکتوں کو دیکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فیہ ما فیہ کے نسخۂ بدیعی کے محاسن و اہمیت پر ایک اور نظر بھی ڈالتے چلیں۔

زیرِ نظر کتاب (فیہ ما فیہ کا بدیعی نسخہ) کا کُل حجم سرِ ورق ملا کر چار سو صفحوں سے زیادہ ہے، ہر صفحہ پر متن اور حاشیہ کی ۲۴ سطریں آتی ہیں، متن کی ہر فصل نئے صفحہ سے شروع کی گئی ہے، اور ہر صفحہ

کی پہلی سطر کی ابتدا میں لفظ فصل کو جلی کر دیا گیا ہے، مقدمہ چار ورق (ص ح - یب) کا ہے، اس کے بعد "منہج" ہے، جس پر کتاب کی فہرست مندرجات دی گئی ہے، اصل کتاب کا متن دو سو پینتیس صفحوں کا ہے اور صفحہ ۲۳۶ سے ۳۴۶ تک ایک سو دس صفحے مفصل حواشی و تعلیقات کے ہیں۔ یہ حواشی و تعلیقات ہر صفحۂ متن کے ان ذیلی حواشی سے بالکل الگ ہیں جن میں اختلافِ مخطوطات قدم قدم پر دکھایا اور بتایا گیا ہے، تعلیقات نے کتاب کو مصفّٰی اور مجلّٰی آئینہ بنا دیا ہے، آیات قرآنِ حکیم اور احادیثِ نبی کریم اور دیگر روایات اور عربی اشعار کو مُشکّل اور مُعرّب کر دیا گیا ہے۔ غریب و قدیم اور مشکل الفاظ کو حل کیا گیا ہے۔ تاریخی شخصیتوں کے باختصار ضروری حالات دیئے گئے ہیں۔ متن میں آنے والے مسائلِ مبہمہ کی توضیح و تفہیم کے لئے مولانا روم کی مثنوی اور ان کے دیوان اور حدیقۂ سنائی اور عطار اور سعدی وغیرہ شعراء اور صوفیاء اور بزرگوں کے کلام کے حوالے پوری پابندی وصحت کے ساتھ دیئے گئے ہیں، اگر کسی لفظ یا او رقسم کے عقدہ کے حل میں لغت کی کتابوں سے مدد نہیں ملی، تو دوسرے علمی ذرائع اور معقول قیاسات و توجیہات سے حل کرنے کی کوشش کی ہے، قرآنی آیات وروایات وعبارات واشعار اور عربی فصول کا ترجمہ نہیں دیا۔

متن کو جوں کا توں رہنے دیا ہے، اگر عربی متن میں کہیں صرفی نحوی غلطی محسوس ہوئی ہے تو فٹ نوٹ (پاورقی) میں اپنے علم کے مطابق صحیح فقرہ لکھ دیا گیا ہے، پیشِ نظر بنیادی مخطوطوں میں جو جو اور جتنا جتنا اختلاف ہے اسے متن کے اسی صفحہ کے حاشیہ میں جیسا کہ اوپر اشارہ ہوا متعلقہ مخطوطہ کا نام دے کر نقل کر دیا۔ اس طریق کار کا فائدہ یہ ہے کہ بیک وقت تمام متعلقہ مخطوطے قاری کے سامنے آجاتے ہیں، اور وہ اپنے علم و بصیرت وذوق کے مطابق راجح اور مرجوح کا فرق دیکھ کر صحیح سے اتفاق یا اختلاف کے بارے کوئی آزادانہ رائے قائم کر سکتا ہے، اگر متن کے ایک مخطوطہ کی اختیار کردہ عبارت میں بطور توضیح دوسرے مخطوطے کی عبارت شامل کرنے کی ضرورت پڑی ہے، تو اسے قوسین کے اندر رکھا ہے، اور ذیلی حاشیہ میں اس کا حوالہ دے دیا ہے

قرآنی آیات کا حوالہ سورہ کے نام اور آیت کے نمبر سے زیرین حاشیہ میں درج کر دیا ہے، متن کو بے حوالہ ہی رکھا ہے، کیونکہ "اصل" میں یونہی تھا، متن میں صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی بھی صحابی کا نام اگر آیا ہے اور متن میں اس صحابی کے نام کے ساتھ "رضی اللہ عنہ" لکھا ہوا ہے، تو متن میں اسی طرح چھاپا ہے

اور اگر کسی جگہ کسی صحابی یا صحابیوں (مثلاً چاروں خلفائے راشدین) کا نام بدون رضی اللہ عنہ یا عنہم آیا ہے تو اسی طرح چھاپ دیا ہے، البتہ تعلیقات میں سیدنا علیؓ کا نام بڑے ادب سے لیا گیا ہے اور دوسرے ائمہ ھدی اور خلفاء کے محض ناموں پہ اکتفا کی ہے، ہاں اگر کسی صحابی کی برارت میں کوئی بات کہنے کی ضرورت پڑی ہے تو بے تکلف کہدی ہے، مثلاً سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اپنے والد کے قتل کی کہانی جو متنِ کتاب میں آئی ہے، فاضل فروزانفر نے اس کی تردید کی ہے، یا سیدنا و مولانا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے متعلق کسی قول کی صحت کے بارے میں اگر کچھ اظہار رائے کیا ہے تو اس کی تصریح و تفصیل علمی کتابوں کے حوالوں پر تمام ہوگئی ہے، ورنہ سوانح مولانا روم کے صہ میں مولانائے روم کا نسب بیان کرتے ہوئے فاضل فروزانفر نے تسلیم کیا ہے کہ ابوبکر صدیقؓ کا صدیق خطاب عالمِ اسلام کا مسلمہ خطاب ہے، ہمارے مرزا غالب مرحوم کو مولانا غیاث الدین رامپوری مؤلف غیاث اللغات سے ان کی ہندوستانیت کی وجہ سے ایک چڑھ سی تھی، مگر فروزانفر خالص ایرانی اور ایران زا ہوتے ہوئے، حسب ضرورت "غیاث اللغات" سے بھی استفادہ کر لیتے ہیں، اگر متن کی کسی عربی عبارت کی صحت میں شک ہو تو متن میں کسی قسم کی ادل بدل تو نہیں کرتے، البتہ حاشیہ میں ضرور اپنے خیال کے مطابق اصلاح کر دیتے ہیں، مثالوں کی ضرورت نہیں، جو شخص کتاب دیکھے گا وہ ہم سے زیادہ اس کتاب کی خوبیاں دیکھ لے گا، تاہم مختصر طور پر ذیل میں فہرست مندرجات سے ہمارے بیان کی تصدیق ہو سکتی ہے۔

۱۔ مقدمۂ مصحح ـــــــ صہ ج تا یب

۲۔ متن کتاب (فیہ ما فیہ) ـــــــ صہ ۱ تا ۲۳۵

۳۔ حواشی و تعلیقات ـــــــ صہ ۲۳۶ تا ۳۴۶

۴۔ فہرست احادیث ـــــــ صہ ۳۴۷ تا ۳۴۹

۵۔ فہرست کلمات بزرگان و امثال ـــــــ صہ ۳۵۰ ـ ۳۵۱

۶۔ فہرست اشعار عربی ـــــــ صہ ۳۵۲ ـ ۳۵۳

۷۔ فہرست اشعار فارسی ـــــــ صہ ۳۵۴ ـ ۳۵۸

۸ - فہرستِ لغات و تعبیرات ص ۳۵۹-۳۶۲

۹ - فہرستِ اسماءِ رجال و نساء ص ۳۶۳-۳۷۳

۱۰ - فہرستِ قبائل و اقوام و فرق ص ۳۷۴

۱۱ - فہرستِ اسماءِ اماکن و بلاد ص ۳۷۵-۳۷۶

۱۲ - فہرستِ اسامی کتب ص ۳۷۷-۳۸۰

۱۳ - ملحقات ص ۳۸۱-۳۸۵

۱۴ - غلط نامہ ص ۳۸۶

فاضل محترم آقائے بدیع الزماں فروزانفر کے صاحبِ مثنوی اور ان کے علمی آثار کے متعلق جو جو نتائج تحقیق و تلاش نظر سے گزرے ہیں، ان تمام میں یہی حزم و احتیاط، یہی شوق و ولولہ اور یہی علمی جستجو اور طلبِ علم کی سیرابی کے لئے جد و جہد کام کر رہی ہے! اپنے کام سے یہ عشق مرحوم پروفیسر ڈاکٹر نکلسن[1] کو چھوڑ کر — اگر ہمارے ہندوستان کے عشاق و دلدادگانِ مثنوی میں یہ شان اور علمی ذوق و شوق اور حقیقت معلوم کرنے کی لگن کسی میں پائی گئی تو وہ حضرت قاضی تلمذ حسین صاحب ایم، اے گورکھپوری مرحوم سابق ملازم سابق سرکارِ دکن کی ذات ہے، آپ نے اس سلسلہ میں کیا کیا گراں قدر علمی خدمات انجام دیں اور مثنوی اور صاحبِ مثنوی کے بارے میں کیا کچھ ارادہ رکھتے تھے، اس کے ثبوت میں موصوف کی کتاب کے منظم و مکمل انتخاب "مرآۃ مثنوی" کا نام لے دینا کافی ہے۔

---

[1] یہ مقالہ سنہ ۱۹۶۱ء میں لکھا گیا اور اس میں ترمیم و تنقیح آج تک ہو رہی ہے، اپریل سنہ ۱۹۶۳ء میں انگلستانی مستشرق علماء کے حالات میں پروفیسر آربری کی کتاب نظر سے گزری، اس کتاب میں موصوف نے اپنے استاد پروفیسر نکلسن مرحوم کا مفصل تذکرہ "درویش" کے عنوان سے بڑی وابستگی سے پورے سخن شناسانہ انداز میں لکھا ہے، پروفیسر نکلسن کی موت کے حادثہ کو ایران کے اہلِ علم و نظر نے کس شدت سے محسوس کیا اور ان کی وفات کو ادبیاتِ ایران کے لئے کتنا نقصانِ عظیم سمجھا، اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ دانش کدۂ تہران کی مجلس علماء نے ایک جلسۂ خاص ترتیب دیکر اُن کی وفات پر اظہارِ تاسف کیا اور اسی مجلس میں پروفیسر فروزانفر نے اپنا لکھا ہوا ڈاکٹر نکلسن کا دردناک مگر حقیقت پسندانہ مرثیہ پڑھا، جس میں مرحوم کے محاسن و کمالاتِ علمی کا کھُلے دل سے اظہار کیا ہے، اس مرثیہ کا انگریزی ترجمہ اپنی کتاب میں پروفیسر آربری نے چالیس شعروں یا اٹھاسی بیتوں میں پیش کیا ہے۔

شہاب
۲۲ مئی (چہار شنبہ) ۱۹۶۳ء

پروفیسر فروزانفر نے اپنے نسخہ " فیہ ما فیہ " کی ٹائپ کی چھبیس ۲۶ بڑی غلطیوں کی ایک جدول کی صورت میں تصحیح کردی ہے، میرا خیال ہے کہ غلطیاں یا معمولی غلطیاں ابھی اور باقی ہیں، جن کی تصحیح نہیں کی گئی، مثلاً اسی بدیعی نسخہ کے مقدمہ میں آخری سطر سے اوپر کی سطر میں " و " سے پہلے چھپا ہے " وقفہ اللہ " حال آن کہ ہونا چاہئے۔ " وفقہ اللہ " دیکھئے ایک نقطہ کے ذرا اُدھر سے اِدھر ہو جانے سے لفظ کی شکل اور بات کیا سے کیا بن گئی، اس لئے قدیم مخطوطات یا آج کی تحریروں میں تصحیح اور مقابلہ کے وقت، ہر چھوٹے بڑے فرق اور امتیاز و اختلاف کو یہی نکتہ زیرِ نظر رکھ کر ظاہر اور نمایاں کرنا کسی قسم کی خود نمائی یا "کوہ کندن وکاہ برآوردن" نہیں بلکہ علم کی خدمت اور اعلاءِ حق کی مستحسن سعی ہے۔

جیساکہ اوپر ذکر ہوا، مولانا عبدالماجد نے تو معین الدین پروانہ کے نام اور عہدہ کے ذکر پر اکتفا فرمایا۔ لیکن ہمارے ایرانی فاضل نے اپنے نسخہ کے متن کے (ص۳ سطر ۱۸ اور صفحہ ۵ سطر ۱۲) پر مفصل حواشی و تعلیقات کے ذیل میں ص ۲۴۱-۲۴۰ پر پوری اٹھارہ سطروں میں پروانہ کے ضروری حالات اور اس کے عہد کی سیاسی حالت کی پوری تصویر پیش کی ہے۔

غرض یہ نسخہ اتنا اچھا اور اس اہتمام سے چھپا ہے کہ اسے دیکھ کر آنکھوں میں نور اور دل میں سرور کی لہر دوڑ جاتی ہے، یاد رہے کہ پروفیسر فروزانفر کے سامنے ایک ہی مقصد تھا کہ جہاں تک بن پڑے قدیم ترین نسخوں کی بنا پر ایک جامع نسخہ تیار کیا جائے، آپ اس مقصد میں کامیاب ہوئے ہیں، صحت کے علاوہ یہ بھی غرض تھی کہ متن کو حل کرنے کے لئے ضروری حواشی و تعلیقات لکھے جائیں، اس میں بھی آپ کامیاب ہوئے ہیں، جو بات کہی ہے اس کا ثبوت دیا ہے، محض قیاس آرائی سے کام نہیں لیا، اور کسی قسم کی جنبہ داری اور ذہنی زور آزمائی یا مناظرانہ منطق نہیں برتی گئی، میرا دعویٰ یہ نہیں کہ پروفیسر فروزانفر کا یہ دعویٰ ہے کہ نسخہ بدیعی علمی تحقیقات کی آخری منزل ہے، اور اس کے آگے کچھ نہیں، بلکہ کہنا صرف یہ ہے کہ اس بارے میں اس وقت تک کی تحقیقات اور علمی کاوش کا بہترین نمونہ ہے، ورنہ کام کرنے والوں کے لئے کام کی نا پیمودہ و نادیدہ راہیں ابھی اور بہت سی باقی ہیں، اور ہمیشہ رہیں گی۔

گلہائے رنگا رنگ

فیہ مافیہ کا ایرانی "شرکت سہامی" ایڈیشن

ایک طالب علم کی نظر میں!

(۲)

فیہ ما فیہ کے مذکورہ بالا دو ایڈیشنوں کے علاوہ ایک تیسرا ایڈیشن بھی بمبئی کے ایک ایرانی کتب فروش آقائے خاضع کے کتب خانہ اور بمبئی یونیورسٹی لائبریری میں نظر سے گزرا۔ جسے "شرکت سہامی ناشرین کتب ایران تہران" نے اپنے سرمایہ اور اہتمام سے شائع کیا ہے، کاغذ اور ٹائپ اچھا ہے، چھپائی کی غلطیاں جابجا نظر آتی ہیں، غلط نامہ دیا نہیں گیا، اس نسخہ کی تصحیح و مقابلہ میں "نُسخ خطی و چاپی" سے بھی مدد لی گئی ہے کتاب کے دو حصہ ہیں، پہلا حصہ جو دو سو اکہتر ۲۷۱ صفحوں کا ہے وہ "تقریرات لسان العارفین جلال الدین محمد رومی قدس سرہٗ" پر مشتمل ہے، اور دوسرا حصہ یا کتاب کی دوسری جلد ایک سو تیئیس ۱۲۳ صفحوں پر حاوی ہے، یہ دوسری جلد "تالیف مولانا بہاء الدین نعم الخلف مولانا رومی قدس سرہٗ" ہے۔

پہلی جلد میں اکثر فصلوں کا نمبر دیا ہے اور چند کا نہیں بھی دیا، اور جلد ثانی میں فصلوں کا نمبر شمار نہیں دیا گیا۔ قرآنی آیات کا حوالہ حاشیہ میں دیا ہے۔ اور نمبر ۱-۲-۳- وغیرہ دے کر متن کی عبارت کے بعض لفظوں سے اختلاف بھی ظاہر کیا گیا ہے، یہ ایڈیشن اسی ایرانی ایڈیشن کا دوسرا ایڈیشن معلوم ہوتا ہے، جس کا ذکر پروفیسر فروزانفر نے اپنے مرتبہ نسخہ فیہ ما فیہ کے مقدمہ کے صک کے نمبر ۸ پر کیا ہے یعنی وہ نسخہ جسے مشائخ نعمۃ اللہیہ کے (رشتہ گنا باد) کے شیخ مرحوم حاج عبد اللہ حائری نے ۱۳۳۴ھ بحری قمری یا ۱۹۱۵ء میں شائع کیا تھا۔ واللہ اعلم موجودہ ایڈیشن کی طباعت و اشاعت کی کوئی تاریخ نہیں دی گئی، نہ یہ بتایا گیا کہ وہ کون سے مخطوطات یا مطبوعہ نسخے تھے، جن کو اس نسخہ کی ترتیب و تہذیب میں سامنے رکھا گیا ہے، اور نہ ان فاضلوں کے نام بتائے گئے ہیں۔ جنہوں نے اس کی تصحیح کا فرض ادا کیا ہے، نہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ متن کی تصحیح و مقابلہ میں کن اصول کی پیروی کی گئی ہے، اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایڈیشن پروفیسر فروزانفر کے نسخہ کی اشاعت کے بعد چھپا، اور شائع ہوا ہے کیونکہ جلد اول کے آخری صفحہ پر "ملحقات" کے عنوان سے جو تین فصلیں باین تصریح نقل کی گئی ہیں کہ:-

"این فصول از روی نسخۂ دانش گاہ نقل گردید"

یہ منقولہ فصلیں فیہ ما فیہ کے بدیعی یا نسخۂ دانش گاہِ تہران کے "ملحقات" کی ابتدائی تین فصلیں ہیں۔ جو بدیعی نسخہ کے ایک صفحہ اور چار سطروں میں آئی ہیں اور اِس نسخہ کے صرف ایک صفحہ میں سما گئی ہیں، بدیعی نسخہ کے "ملحقات" کی چوتھی فصل جو انا فتحنا کی تفسیر پر مشتمل ہے اور جو بدیعی نسخہ میں چار سطر کم چار صفحوں میں آئی ہے، وہ اِس "شرکت سہامی" والے زیرِ نظر نسخہ میں پوری کی پوری شامل ہی نہیں کی گئی اور شامل نہ کرنے کا کوئی سبب بھی نہیں بتایا گیا، فاضل فروزانفر نے اپنے نسخہ کے آخر میں، زیرِ عنوان "ملحقات" ان فصلوں کو نقل کرتے ہوئے لکھا تھا کہ :-

"ایں فصول در نسخۂ اصل در ح وجود ندارد و تکمیلاً للفائدہ از روی نسخۂ سلیم آغا نقل می شود

(فیہ ما فیہ نسخۂ بدیعی ص۲۸۱)

بدیعی نسخہ کے اصل متن اور اس نسخہ کے متن میں بھی باہم اختلاف[1] نظر آتا ہے۔

اِس نسخہ کے دو دیباچے ہیں، پہلا دیباچہ حضرت شیخ حاج عبداللہ حائری صاحب کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے جو کتاب کے ص۲ سے ص۱۱ تک پھیلا ہوا ہے، اس میں بتایا گیا ہے کہ اس نسخہ کی تکمیل و تدوین میں حضرت شیخ کو دو خوانساری علماء سے مدد ملی ہے، ان میں سے ایک شیخ الاسلام محمد حسین خوانساری ہیں اور دوسرے شریعت مآب آقائے میرزا ہاشم خوانساری، دوسرا دیباچہ خود انہی جناب شریعت مآب آقائے میرزا ہاشم خوانساری کا نوشتہ ہے، اور یہ دوسرا دیباچہ بھی ص۱۲ سے ۱۸ تک پھیلا ہوا ہے، ان دونوں دیباچوں میں کتاب کے قارئین کو اس بات کا یقین دلانے پر زور دیا گیا ہے کہ مولانا رومی اثنا عشری فرقہ میں شامل ہو گئے تھے، اور بوجہ "زمان تقیہ" اور "بلاد تقیہ (ص۱۲) میں مقیم ہونے کے یہ بات صاف صاف نہیں کہہ سکتے تھے، ورنہ اُن علماء کے نزدیک "دیوان شمس تبریز" مطبوعہ ہند کی بعض غزلوں اور کچھ اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ مولانا نے "عمر"

---

[1] اختلاف کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے اگر "شرکت سہامی" کے اسی زیرِ نظر نسخہ کے ص۱۶۷ کو نسخہ ماجدی کے ص۱۳۶ اور نسخۂ بدیعی کے ص۱۲۵ کے بالمقابل رکھ کر بغور ایک نظر دیکھ لیا جائے تو اس نسخہ کی علمی حیثیت کے متعلق پروفیسر بدیع الزماں فروزانفر کا اعتراض خود بخود واضح ہو جائے گا، شہاب مالیر کوٹلوی ۱۴-۴-۱۹۶۳ء (روز جمعہ)

سے پیمانِ وفا توڑ کر" علیؓ" اور ان کے اخلاف معروف بہ ائمہ عشر سے جوڑ لیا تھا، جنھوں نے آقائے فروزانفر کا مصحح دیوانِ شمس دیکھا ہے وہ جانتے ہیں کہ موصوف نے دیوانِ شمس کے اضافات والحاقات کے بارے میں کیا روش اختیار کی ہے، مگر چونکہ فی الحال اس نسخہ یا اس کے دیباچوں کے بیان و استدلال سے بحث نہیں، اس لئے اس موضوع پر کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔

کتاب کا دوسرا حصہ یا کتاب کی دوسری جلد جو حضرت سلطان ولد کی تصنیف بتائی گئی ہے اس کے صفحہ ۲۵ پر ذیل کی رباعی موجود ہے:-

آدمی زاد طرفہ معجون است
از فرشتہ سرشتہ وز حیوان
گر کند میل این شود کم ازیں
ور رود سوی آن شود بہ از آن

(باقی)

معارف الآثار

"معارف الآثار" اُردو کی (OREGNAN) کتابوں کی مختصر فہرست میں ایک اہم اضافہ ہے۔ اور اثریات (ARCHEOGY) کے موضوع پر اُردو میں سب سے پہلی کتاب ہے، تاریخِ قدیم کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے مصنف محترم نے دریائے سندھ اور بحیرۂ اسود کے دریاؤں کے علاقوں کی تاریخ جغرافیہ، آثارِ قدیم اور تہذیبوں کا تعارف اور ان کے مطالعہ سے مختلف نتائج مرتب فرمائے ہیں۔ جن کا مطالعہ ہر صاحبِ فکر کے لئے ضروری ہے، دورانِ جنگِ عظیم ثانی مصنف محترم نے ایران اور عراق کے ان علاقوں کا دورہ کیا تھا، جو دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں کا مرکز تھے آپ اپنے مشاہدے اور مطالعے کی بنا پر نوٹس فرماتے رہے جو بعد ترمیم و اضافہ شائع کئے جا رہے ہیں، ایک انتہائی دلچسپ اور معلوماتی کتاب ہے، عمدہ کتابت و طباعت، صاف چکنا کاغذ ۱۷۰ صفحات، بڑا سائز۔ قیمت مجلد چار روپے بلا جلد تین روپے

ملنے کا پتہ:- مکتبۂ برہان، اُردو بازار جامع مسجد، دہلی

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی

مرتبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

گذشتہ سے پیوستہ

دربیانِ زکوٰۃ مالِ تجارت

۵۲۷ تجارت کا گر مال ہے اے عزیز
یا گھوڑا یا کپڑا یا ہر یک چیز

۵۲۸ یاں دینار و درہم کا کرنا حساب — یاں کا الف خت
جو ہوتا ہی جائے سو دنیا شتاب

۵۲۹ یا گھوڑے تجھے دے تو دینار ایک
ہے مختار اس بات پر تو سو دیک

۵۳۰ ہو خوردا بھی ہے مال کس گن اگر
زکوٰۃ یو نصابی تو واجب پکڑ

۵۳۱ نفع جس میں فقراء کو ہے اوچہ دھر
سو سونے کے ہے مول میں اوچہ کر

ط میں سونے کو یہاں دونوں مصرعوں میں اور آگے بھی ہر جگہ بے ضرورت "سنے" باسقاط واؤ و بتشدید نون لکھا ہے

۵۳۲ منع کو او سونے کی قیمت تو دھر
روپے میں نفع ہے تو قیمت یو کر

نفع۔ بحرکتین۔ ضش

در بیان زکوٰۃ نقرہ

۵۳۳ روپے کے اگر ہیں۔ جو دو سو درم
توں دینا اھے پانچ اس میں نہ کم

درم، بضرورت بروزن بدل = درہم۔ درم کی ہائے ہوز مفتوح کو گراکر اس کی حرکت حسب قاعدہ اس کے ماقبل کو دی گئی ہے۔

۵۳۴ زیادہ اگر کچھ ہوا از نصاب
حسابی سوں ہر ذرّہ دینا شتاب

ط میں ذرہ بزائے معجمہ خک

۵۳۵ سو روپا اگر ہوے گا جب او ہیں
جو ہے بہوت روپا تو روپا چہ گیں

۵۳۶ جو کھوٹا بہت روپ ہے اس میں گر
تو جا عرض بازار قیمت سو کر

۵۳۷ ہوا جب نصابی او دو سو درم
زکات اُس کا دے تب نہ دے گر ہے کم

درم = درہم۔ دیکھئے حاشیۂ ش ۵۳۳
ط میں تب سے پہلے ایک دے زائد خک

۵۳۸ درم کا وزن سو سمجھنا ہے تئیں
سو چودہ قیراط اس کے سب ہوئے ہیں

قیراط کی یاء اور الف دونوں خت

۵۳۹ قیراط یک کئے تو جو سمجھنا ہے پانچ
جو ہوتے ہیں ستر یو سب جو سو سانچ

قیراط = " " ۔ کے کی یاء خت

۵۴۰ زیادہ اگر کچھ ہوا از نصاب
حسابی سو ہر ذرہ دینا شتاب

۵۴۱ اماین کا قول اس کو پچھان
کہے بوحنیفہ دگر طور جان

۵۴۲ ہو دو سو پہ چالیس زیادہ درم
سوے اس پانچ پر ایک نا دے تو کم

چالیس کی یا رخت

۵۴۳ جو اٹھی ہوئیں تو درم دو تو دے
سو اس کے حساب و نچہ دیتا تو رہے

درم = درہم = دیکھئے حاشیہ میں ۵۳۳

در بیان زکوٰۃ زر

۵۴۴ اگر بیس[16+4] دینار سونے کے ہیں
اس میں سوں آدھا سو دینا ہے تئیں

۵۴۵ تو دینار مثقال کو ایک جان
تو قیراط مثقال کے بیس[16+4] مان

۵۴۶ یو قیراط کے پانچ ہوتے ہیں جو
ہو دینار کے جو سو ہوتے ہیں تسو

۵۴۷ یو مثقال اگر بیس[16+4] پر چار ہو
دے دینار آدھا و قیراط دو[2]

۵۴۸ کہ اس کے حساب وں جو نئیں دیئے گا
سو اکثر او مال اپنا سب کھوئے گا

۵۴۹ بھی سونے و روپے کا زیور ہے گر
بھی سونے و روپے کے باسن اوپر

۵۵۰ بھی بے مُہر سونا ور وپا ہوئے
زکات ان کا گر نئیں دیوئے تو کھوئے

۵۵۱ سو دینار درہم کا کریاں حساب
جو ہوتا حسابی سو دینا شتاب

در بیان زکوٰۃ غلّہ

۵۵۲ ہزار و سہ صد میں ہے غلّہ تجے
صد و تیس ۶+۲۴ میں ہے عُشُر اس نبجے — بجے = بوجھے = اس طرح سمجھے

۵۵۳ عشر کو تو تقسیم دسواں پچھان
او دنیا او غلّہ کو تو خوب جان

۵۵۴ جو پکتا ہے اسمان کے میھوں سو — اسمان غیر ممدود - ضش
یا پانی بغیر مول دیتا ہے تو — بغیر کی یاء خت

۵۵۵ دے تقسیم اس کو سو دسوانچہ تئیں — طیں دسواں کی دال کے بعد الف زن حک
یا پانی کو ہے موٹھ یا چرخ ہیں — موٹھ = ہندی، مؤنث - چمڑے کا بڑا ڈول

۵۵۶ سو ایسے کو تقسیم بیسواں تو دے
دے من ساٹھ پر پانچ جنّت کو لے

۵۵۷ سو ہے سیر کا ایکیک من کا بوج — بوج = بوجھ = وزن
سو اس کے حسا بوجھ دیتا ہے توج

۵۵۸ سمجھ بھی یکیک من کے دو ہیں رطل — رطل یہاں اور آگے ہر جگہ بحرکتین - ضش
رطل کے عددیوں سمج تو ادل — ادل بروزن بدل - ضش

۵۵۹ وزن یک رطل کا تجے دینوں یاد — وزن بحرکتین - ضش
ادیک سو درم تیس ۶+۲۴ اوپر زیاد

۵۶۰ صدوسی درم کا چہ ہے یک رطل
سو اس کے حساب و بچہ دینا سگل

دربیان زکوٰۃ آدمی

۵۶۱ بھی ادمی پچھیں صاع فطرہ تو دے — ادمی، غیر ممدود - ضش، آدمی پچھیں = فارسی میں فی کس -
تو یو صاع معلوم کر مجھ سو لے
۵۶۲ سو یک صاع کے آٹھ ہوتے رطل
یکیک آدمی کا یو فطرہ سگل
۵۶۳ سمجھ سیر کچے تو اس چار ہیں
عربّی رطل یو سمجھنا ہے تیں — عربّی کی بائے بسم اللہ (بضرورت) مشدد
۵۶۴ اہل ہور مسلم پہ یو ہے حساب
یو فطرہ ہے اس پر کہ جس پر نصاب
۵۶۵ زیادہ ہوئے گھر و سامان سو
لباس ہور مراکب سو بھی جان تو
۵۶۶ سلح ہور بندیاں سو ہووئے زیاد
او دینا ہے کس سو سو رکھ تو او یاد
۵۶۷ دیوے آپنا ہور فرزند جو ہیں — دیوے کی یاء اور فرزند کی دال خت
نھنیاں کو سو دیوے و بالغ کو تیں
۵۶۸ دیوے باندی بردہ جو خدمت کے ہیں — دیوے کی یاء خت
نہ واجب، دیوے فطرہ عورت کے تیں
۵۶۹ نہ اس بندے کو دے مکاتب جو ہے
نہ دے بردے سو جو تجارت کا رہے

۵۷۰ بھی شرکت کے بندے کا نا دیوے جان
جو بندہ ہے اپنا سو دینا ہے مان

۵۷۱ گھیئوں ہے تو دے فطرہ تو دو چھ سیر
صبح عید کے دے لگا کچھ نہ بیر

بیر۔ س = اسم مذکر۔ بار بسم اللہ مکسور و یائے مجہول ساکن آخری حرف رائے مہملہ = دیر۔ سستی۔

۵۷۲ دے آٹا و بھوسی دستو دو سیر
دے دو سیر زبیب ہے نہ کرنا ہے دیر

سیر اور زبیب دونوں کی یا رخت

۵۷۳ گھیئوں کی یو چیزاں کو دو سیر دے
زبیب کو بھی دو ہور باقی سوں لے

زبیب کی یا رخت

۵۷۴ جو باقی بشر کے جو ہیں قوت عام
تو دینا ہے یک صاع کامل تمام

۵۷۵ ادھے صاع دے گھیئوں کا قیمت تو یا
یا قیمت کا اس جاگہ تو قوت لیا

۵۷۶ ہے مختار اتنے تو چیزاں اوپر
بہر حال فطرہ کو دے بے کسر

کسر بحرکتین یفش۔ طیں کسر بتائے مثلث خک

۵۷۷ صبح عید کے سو یو واجب ہوئے
ادا گر کرے حق کا طالب ہوئے

۵۷۸ صبح تئیں ہوئی لگ موا کوئی اگر
یو فطرہ سو اس پر تو واجب نہ دھر

۵۷۹ انگے دے جانے عیدگہ کے جو کوئی
سو ہے مستحب ہور ثواب یاں بھی ہوئے

جانے کا الف خت
ثواب کا الف خت

۵۸۰ انگے عید کے کوئی فطرہ نکال
روا ہے سمجھ تو یو بے قیل و قال
۵۸۱ اگر عید کے دن نکالے جو نیئں
نکالے دوجی وقت البتہ تُیئں

در بیان خمس

۵۸۲ خمس دے جو کچھ پائے گا کھان میں
یو ہے پانچواں حصہ لے کان میں
۵۸۳ دے سونا و روپا مثال اس کا کوئی
لھواسا یا تانبہ جو پاوئے گا کوئی
۵۸۴ زمین میں خراجی یا عشری اگر
سو خمس اس کا واجب ہے دل پر تو دھر
۵۸۵ لیوے باقی اس کا جو ہوئے پانہار
نہ مالک اول فتح کا گر ہے یار
۵۸۶ اول فتح میں شہ زمیں جس کو دے
ہو مالک دفینے کے تیئں او چہ لے
۵۸۷ سو باڑی کی کوئی کھان گر پائے گا
خمس اس کا اول کے تیوں آئے گا
۵۸۸ اگر دار کفار میں پائے کوئی
سو او پانہار اچہ مالک بھی ہوئی
۵۸۹ نہیں خمس اس کو دموتی کے تیئں
نہ دے پاچھ ہور بھی جو عنبر کو دیئں

لھوا بالفتح = س - لوہا کی دکھنی شکل

پاچھ = س - مذکر - پاچ = بہ بائے فارسی و جیم فارسی: بیٹ

در بیان عشر

۵۹۰ شہد یا کہ میوہ نکل آئے گر
عشر اس کا تو یوں چہ واجب ہے دھر — دھر = ط میں در

۵۹۱ زمیں عشری سوں ہوئے یا از پہاڑ
خزاں میں او ہوئے (کہ) ہو در بہار

۵۹۲ نہ تو منتظر ہوئے یہاں از نصاب
نہ یاں سال گزرے کا پکڑے حساب

۵۹۳ اسے پانی اسمان کا ہوئے جب — اسمان غیر ممدود۔ ضش
یا سیلاب کا دے عشر اس کو تب

در بیان زکوٰۃ

۵۹۴ کھیا ہے خدا انّما الصدقات — صدقات کی دال مہملہ بضرورت مشدد
سو ہے آٹھ ٹولیاں کو دینا زکات — سورۃ التوبۃ۔ ساٹھویں آیت۔

۵۹۵ فقیران و مسکین و نو مسلماں
زکاتاں کو لیا تھار ہیں عاملاں

۵۹۶ جو تمازیاں کہ لڑتے خدا کے بدل
مسافر جو بے خرچہ ہیں بھی سگل — بفتح سین و کاف فارسی = س۔ صفت۔ کل، جملہ، سب۔ دکھنی میں اس کی دوسری شکل سگلا بھی ہے۔

۵۹۷ مکاتب جو بندے ہیں سُن یار تو
فراموش نہ کر قرض دار کو

۵۹۸ جو بھی مستحق ہیں یو سب کو تو دے
کہ نو مسلماں کو مگر تو نہ دے

۵۸۰ انگے عید کے کوئی فطرہ نکال
روا ہے سمجھ تو یو بے قیل و قال
۵۸۱ اگر عید کے دن نکالے جو نئیں
نکالے دوجی وقت البتہ تُئیں

در بیان خمس

۵۸۲ خمس دے جو کچھ پائے گا کھان میں
یو ہے پانچواں حصہ لے کان میں
۵۸۳ دے سونا و روپا مثال اس کا کوئی
لھوا سا یا تانبہ جو پاوے گا کوئی

لھوا بالفتح = س - لوہا کی دکھنی شکل

۵۸۴ زمین میں خراجی یا عشری اگر
سو خمس اس کا واجب ہے دل پر تو دھر
۵۸۵ لیوے باقی اس کا جو ہوئے پانہار
نہ مالک اول فتح کا گر ہے یار
۵۸۶ اول فتح میں شہ زمیں جس کو دے
ہو مالک دفینے کے تئیں او چہ لے
۵۸۷ سو باڑی کی کوئی کھان گر پائے گا
خمس اس کا اول کے تیوں آئے گا
۵۸۸ اگر دار کفار میں پائے کوئی
سو او پانہار چہ مالک بھی ہوئی
۵۸۹ نہیں خمس اس کو د موتی کے تئیں
نہ دے پاچھ ہور بھی جو عنبر کو دئیں

پاچھ = س - مذکر - پاچ = بہ بائے فارسی و جیم فارسی = پیچ

در بیان عشر

۵۹۰ شہد یا کہ میوہ نکل آئے گر
عشر اس کا تو یونچہ واجب ہے دھر

دھر = طیں در

۵۹۱ زمیں عشری سوں ہوئے یا از پہاڑ
خزاں میں او ہوئے (کہ) ہو در بہار

۵۹۲ نہ تو منتظر ہوے یہاں از نصاب
نہ یاں سال گزرے کا پکڑے حساب

۵۹۳ اسے پانی اسمان کا ہوئے جب
یا سیلاب کا دے عشر اس کو تب

اسمان غیر ممدود - ضش

در بیان زکوٰۃ

۵۹۴ کھیا ہے خدا انّما الصدقات
سو ہے آٹھ ٹولیاں کو دینا زکات

صدقات کی دال مہملہ بضرورت مشدد
سورۃ التوبۃ - ساٹھویں آیت۔

۵۹۵ فقیران و مسکین و نو مسلماں
زکاتاں کو لیا تھار ہیں عاملاں

۵۹۶ جو تمازیاں کہ لڑتے خدا کے بدل
مسافر جو بے خرچہ ہیں بھی سگل

بفتح سین و کاف فارسی = س- صفت- کُل، جملہ، سب- دکھنی میں اس کی دوسری شکل سگلا بھی ہے۔

۵۹۷ مکاتب جو بندے ہیں سُن یار تو
فراموش نہ کر قرض دار کو

۵۹۸ جو بھی مستحق ہیں یو سب کو تو دے
کہ نو مسلماں کو مگر تو نہ دے

۵۹۹ تونگر قوی اب کیا دیں کو حق
یو نو مسلماں اب نہیں مستحق

۶۰۰ قدوری میں بعضیوں کا یو قول ہے
نہ شرح وقایہ نہ درکنز دے

دربیان قرض دادن

۶۰۱ بنا مسجد اس مال سوں نیئں کرے
کفن ہور دفن اس سو نہ کوئی دھرے

۶۰۲ قرض مردے کا نہ ادا اس سو کر
بھی آزادی بردے کا قیمت نہ دھر

۶۰۳ نہ فرزند پوتوں کے تیں تو بھی دے
بچیں گے اگر پول اس ییں نہ لے

ط میں اگر کا الف چھوٹ گیا اور پول سے پہلے ہے زیادہ ہوگیا ہے - یہ اسقاط و اضافہ دونوں خک

۶۰۴ نہ ما باپ دادیاں کو دے تو زکات
اوپر بھی ہے نہ دے توا ے نیک ذات

۶۰۵ نہ عورت دیوے مرد اپنے کے تیں
مرد دیوے صدقہ بھی عورت کو نیں

۶۰۶ جو باندی غلام اپنے کو دے سوتیں
کچھ آزاد کچھ بردہ نہ دے سوتیں

۶۰۷ تو انگر غنی ہے نہ دینا اسے
غنی کے بھی بردے کو نہ دے کسے

۶۰۸ غنی کے مکاتب کو نہ دے تو جان ؛ طفل کو غنی کے بھی نہ دے تو مان

۶۰۹ بنی ہاشمی کو بھی نہ دے تو کب
بنی ہاشمی آل علی کے ہیں اب

۶۱۰ سو عباس و جعفر کے بھی آل جان
عقیل ہور حارث کے بھی آل مان — عقیل کی یا رخت

۶۱۱ نہ آزادی بندیاں کو ان کے تو دے
نہ ذمی کو دے یو خبر مجھ سوں لے

۶۱۲ بھی ذمی کو خیرات دسرا درست
تو دے اس کے موجب نہ ہونا ہی سست

۶۱۳ کہ جا (گہ) سمجھ کر دیا تو زکات
محل غیر نکلیا ادا اے پاک ذات

۶۱۴ نہ دیوے پھر اگر زکات او سو کب
غلام اپنا یا او مکاتب ہے جب

۶۱۵ پھر اگر تو دینا ہے او اس وقت — وقت و بخت بحر کیتین۔ ضش
سمجھ اس کو گر نیک ہے تجھ بخت — ط میں تجھ کے بعد کو کا اضافہ خک

۶۱۶ دے سائل کو اس میں سوں یک روزہ قوت
کہ تو مستحب اس کو جان اے سپوت

۶۱۷ فقیر یک کو دینا ہے مکروہ نصاب — فقیر کی یا رخت
سوائے وام والے کو سن تو شتاب

۶۱۸ روا وام والے کو دے سب نصاب
ہے مکروہ دسرے کو اے کامیاب

۶۳۸ نکالے منی یا کرے قئے تو جب
یو کرنے سوں عمداً توٹے روزہ تب

۶۳۹ ولے نئیں کفارت اسے جان لے
قضا رکھا اسے ہور کفارت نہ دے

۶۴۰ معین نذر نفل در رمضان کو — نذر بحرکتین - ضش
زوال ہوے لگ نیت ہے مان تو — زوال کا الف خت - نیّت، بتخفیف یاء

۶۴۱ کہ رمضان کے روزے قضا ہر بھی جان
کفارت نذر غیر معین پچھان — نذر بحرکتین ضش - غیر کی یا رخت

۶۴۲ یو روزے کی نیت کرے رات کو
ہزاراں سو رحمت ہو تجھ ذات کو

دربیان ثابت شدن ماه مبارک رمضان

۶۴۳ کہ ثابت ہونے ماہ رمضان کا — ہونے کا واؤ خت
ابھال ہوئے جس وقت اسمان کا — اسمان غیر ممدود ضش، ابھال = س بالفتح مذکر = بادل

۶۴۴ گواہی سو مسلم و عادل کی ایک
قبول ہوئے جس وقت دیکھے گا ایک — قبول کا واؤ خت

۶۴۵ اگرچہ وہ بندہ یا عورت اچھے — یا اور غلام کا الف خت
کنیزک غلام یا عدالت اچھے

۶۴۶ بھی تو عید فطرہ کی ثابت کو ہُیں
اَبَر کے وقت پر سمجھنا ہے تُیں

۶۴۷ گواہی دو مردوں کی ثابت ہونا — ہونا کا واؤ دونوں مصرعوں میں خت
یا ایک مرد ہور دو۲ سو عورت ہونا

۶۴۸ عدالت میں اور دو سو کامل ہوتا — ہونا کا واؤ دونوں مصرعوں میں خت
بھی عصمت میں اودو سو فاضل ہونا

۶۴۹ کنیزک و بندہ نہ یاں کچھ روا
نہ آزاد ہونے کے بن یاں دوا

۶۵۰ اگر آسماں پر نہ ہووے ابھال
جمع بہوت ہونا ہے اے پراجال

۶۵۱ جمع بہوت کو جان ادمی پچاس — آدمی غیر ممدود - ضش
محلّے کے لوگ یا دیکھیں آس پاس — لوگ کا واؤ اور دیکھیں کی پہلی یا خت

۶۵۲ یکنتیس میں ہے یو گھر کھود سب — یکنتیس = ایک کم تیس، انتیس ۲۹ گھر کھودنا = تلاش کرنا - چاند دیکھنے کی پوری کوشش کرنا۔
تلاش یو نہ تیسے میں کرنا ہے کب

دربیان روز ثابت کردن

۶۵۳ بسر کر اگر کھائے کوئی روزہ دار — کھا کا الف خت
پیئے گا اگر کچھ یا پانی اے یار — یا کا الف خت - پیئے گا۔ ط میں پیوے گا۔

۶۵۴ یا ہوئے اگر کس کے تیں احتلام
یا دیکھن سو کس کے ہو انزالِ تام

۶۵۵ یا شہوات دل سو منی او جو آئے
بہرحال انزال بے قصد پائے

۶۵۶ حجامت کرائے یا روغن لگائے — یا کا الف خت
یا دانتوں میں کا چیز کچھ بھی او کھائے

۶۵۷ یا بوسہ دیوے یا او سرمہ لگائے :: حلق میں مگس یا غبار اس کے آئے

۶۵۸ بلا قصد قے کوئی کرے گا اگر
تو ٹے نئیں یو چیزاں سو صوم اے پسر

۶۵۹ سبب لاعلاجی کے لڑکے کے تیں — لاعلاجی = مجبوری، معذوری
دیوے چاب کر نان یا غیر تیں — چاب کر = چباکر

۶۶۰ یو جائز ہے مکروہ کچھ اس میں نئیں
درست ہے بھی مسواک کہتا ہوں میں

۶۶۱ اگر شیخ فانی نہ روزہ دھرے
بدل روزے کے یو سو صدقہ کرے

۶۶۲ فقیر ئیک کو او سو دیوے طعام
سکت جو نہ روزے کا دھرتا تمام

۶۶۳ ہر ئیک روزے کو یو نچہ دیتا او جائے
ثواباں او روزے کے حق کن سو پائے

۶۶۴ اگر نان گندم تو سالن نہ دے
سوالت سوائے اس کے ناں خورش لے — نان کی نون غنّہ برائے بحر

۶۶۵ اگر ناں خورش دلیے گندم سو گوئے — نان ایضاً
مروّت یو دینے سے اس سو ہوئے

۶۶۶ دوجی شئے کو واجب ہے سالن دیوے — گھیوں کو جو دیوے مروّت ہوے

دربیان شب را گمان کردن

۶۶۷ گماں رات کو کر سحر کوئی جو کھائے
صبح کے وقت میں اد کھانا سو پائے — وقت بحر کیتن۔ ضش، او = وہ

۶۶۸ سحر رات آئے جو افطار کرے — سرج ہے کہ کر کوئی اظہار کر

۶۶۹ قضا روزہ ہو اس دونوں حال پر — ڈیں ہوگے بعد یائے مجہول خک
قضاء بے کفارت ادا اس کو کر

در بیان روزہ کفارۃ دادن

۶۷۰ کفارت سو روزے کی یک یو تمام
پیاپے رکھے ساٹھ روزے مدام
۶۷۱ فقیراں کو یا ساٹھ کھانا کھلائے
اول جوں کھیا تیونچہ سالن دلائے — اول بروزن بدل ۔ ضش
۶۷۲ یا آزاد بندے کو او یک کرے — او = وہ
جدا بھی قضا ایک روزہ دھرے

در بیان روزہ سنت اند

۶۷۳ یوں سنت شتابی سو روزہ تو کھول
سحر کو ہے تاخیر حضرت نے بول — نے کا استعمال قابلِ غور
۶۷۴ روزے میں کلام حق تلاوت کرے — روزہ کا واؤ اور کلام کا الف خت
ذکرِ حق بہت ہور عصمت دھرے
۶۷۵ کرے تر زبانی تو از ذکر رب ؛ سو تقوی زہد بہوت کرنا طلب
۶۷۶ ہوے سب سو روزے کے اب یاں بیاں ؛ جتن کرتوں ختا جی کارب ایماں

(باقی)

قسط چہارم :

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

گذشتہ سے پیوستہ

جنگ پانی پت ۱۷۶۱ء جیسا کہ لکھا جا چکا ہے کہ بھاؤ نے دہلی کے قلعے پر قابض ہو کر خوب لوٹ مار کی کچھ دنوں بعد دانہ اور گھاس کی قلت سے تنگ آکر اس نے ۱۹ تاریخ ماہ صفر ۱۱۷۴ھ کو شاہ جہاں ثانی کو معزول کر کے شہزادہ جواں بخت کو تختِ شاہی پر بٹھایا اور منصبِ وزارت شجاع الدولہ کے نام مشہور کر دیا، ایسا کرنے میں اُس کا مقصد یہ تھا کہ شاہ ابدالی نواب شجاع الدولہ سے آزردہ ہو جائے اور ممکن تھا کہ وہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے، مختصر یہ کہ بھاؤ اپنا لاؤ لشکر لے کر کنجپورہ کی طرف بڑھا اور عبد الصمد خان اور قطب خان کو شہید کر کے قلعہ فتح کر لیا۔ باقیوں کو قید کر کے کنجپورہ کو لوٹ لیا اور تاخت و تاراج کر دیا۔ یہ خبر سُن کر شاہ ابدالی کے غصہ کی کوئی انتہا نہ رہی، حالانکہ جمنا ندی برسات کی وجہ سے پایاب نہ تھا پھر بھی اُس نے چڑھے ہوئے دریا کو پار کیا، اُدھر بھاؤ کنجپورہ سے آگے بڑھ کر پانی پت کے میدان میں خیمہ زن ہوا اور اِدھر سے شاہ ابدالی اپنے لاؤ لشکر کے ساتھ وہاں پہونچا، اور مرہٹوں کے لشکر کو چاروں طرف سے گھیر لیا، اس وجہ سے مرہٹوں کو سب سے بڑی دقت رسد اور روپیہ کی ہو گئی، اسی اثناء میں یہ واقعہ پیش آیا کہ نارو شنکر جو قلعہ دار دہلی تھا۔ دو ہزار سوار کی جمعیت کے ساتھ خزانہ بھاؤ کے لشکر میں پہونچانے جا رہا تھا۔ اتفاقاً اندھیرے میں راستہ بھول گیا اور شاہ ابدالی کے لشکر کی طرف آن پڑا۔ بہادرانِ شاہ کو جب یہ خبر ملی تو "مانند بھیڑیئے بھوکے کے فوج غنیم کے دوڑ پڑی اور ہزار آدمی مع نارو شنکر جان سے مارے اور باقیوں کو گھیر کر اور

قید کرکے مانند بھیڑیوں کے اردوی بادشاہی میں لے گئے، اور خزانہ چھین لیا، بھاؤ یہ خبر سن کر بہت غمگین ہوا"

درّانیوں نے ناکہ بندی کرکے، بجلی کی مانند ہر طرف دوڑ دھوپ کرکے، مرہٹہ لشکر میں غلّہ ورسد پہونچنے کے راستے بند کردیئے، اس وجہ سے اُن کے لشکر پر عظیم قحط پڑا۔ اور رفتہ رفتہ یہاں تک نوبت پہونچی کہ ہر روز بہت سے آدمی، گھوڑے، ٹٹو، اونٹ اور بیل بھوک سے مرنے لگے، ایک شاعر نے ذیل کے اشعار میں مرہٹوں کی فاقہ کشی کا نقشہ پیش کیا ہے ؎

ہوئی شکل روٹی کی ایسی ہی مشتاق کہ نقشِ پا کو کلیجہ جانتے تھے
نکلتا تھا جو لکڑی میں سے بورا غنیمت جان، اُس کو پھانکتے تھے
سپاہی جو دکن کے تھے دلاور پڑے تھے راہ میں عریاں و لاغر
کوئی مردی پہ گر ہوتا تھا غمناک خود گرتا تھا مثل اشک برخاک
فغاں مُنہ سے نکلتا تھا نہ باہر گذر کوئی خموشاں میں تھا اکثر
جہاں میں تھے حباب سا وہ تھے امید زندگی سے ہاتھ دھوے

آخرالامر فاقہ کش مرہٹہ سپاہی بھاؤ کے پاس پہونچے اور انھوں نے اُس کی لعنت ملامت کی اور کہا "تم نے ایسا سررشتۂ تدبیر گم کیا ہے کہ کچھ تجھ سے بن نہیں پڑتا، اور چاہتا ہے تو کہ جتنے سردار نامی اور بہادر لڑنے والے ہیں سب مفت ہلاک ہوں، اور بھوک کے مارے مرجادیں کل جس وقت صبح ہوگی اور آفتاب نکلے گا ہم کمر ہمت باندھ کر میدانِ کارزار میں نکلیں گے اور کوشش لڑائی میں کریں گے، آگے خدا مالک ہے، چاہے جسے فتح دے "[1]

چنانچہ ششم جمادی الآخرہ، روز چہار شنبہ ۱۱۷۴ھ / ۱۷۶۱ء کو ایک ایسی زبردست جنگ ہوئی جس کی نظیر ہندوستان کی تاریخ میں نہیں ملتی، چاروں طرف سے "ہر ہر مہادیو، یا علی یا علی کی آوازیں سُنائی

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو، ملخص التواریخ ص ۴۲۰ - ۴۲۳، تاریخ مرہٹہ و ابدالی ص ۴۴ - ۵۷۔
خزانۂ عامرہ ص ۱۰۶ - ۱۰۸ - اقبال نامہ (قلمی رام پور) ص ۳۵۸ - ۳۵۹ - صحیفۂ اقبال (قلمی) ص ۸۸ (الف و ب)
تاریخ مظفری (ق) ج ۲ - ص ۸۶ الف تا ۹۰ ب)

دیتی تھیں۔[1]

میر کا بیان ہے کہ:-

"مرہٹے اگر اپنے قدیم دستور کے مطابق جنگ سے گریز کرتے تو عین ممکن تھا کہ غالب آجاتے وہ توپ خانے کو گھیر کر بیٹھ گئے اور شاہی فوج اس فکر میں لگ گئی کہ رسد نہ آنے دے جب رسد نہ آنے سے پریشانی بہت بڑھ گئی تو مرہٹہ فوج جنگ پر آمادہ ہوئی، اور اس کے سردار مورچوں سے باہر آکر ڈٹ گئے (ابدالی فوج کے) جگرداربھی انھیں شکست دینے کے لئے جی توڑ کوشش میں لگ گئے، بہادروں نے بڑی تنظیم کے ساتھ ہلّا بولا، اور متحد ہو کر تیروں کی بوچھار شروع کردی، آزمودہ کاروں نے بندوقیں سنبھال لیں، اور دنادن گولیاں برسائیں، کچھ مقابل فوج پر تلواریں سونت کر ٹوٹ پڑے، کشتوں کے پُشتے لگا دیئے، حریف کی فوج نے پیادہ ہو کر لڑنا شروع کیا مگر مُنھ کی کھائی، اُن کے جوانوں کے بڑے کاری زخم لگے اور بہت سے ہلاک ہو گئے، یہ جنگ آور دونوں طرف سے پل پڑے اور تیر وتفنگ سے حملہ کرتے رہے (اب) دکن کا سردار یامردی کے ساتھ میدان میں آیا اور اُس نے شاہی فوج کے بہت سے دستوں کو مار بھگایا لیکن فتح تو شاہ کے لئے (مقدر ہو چکی) تھی، اِن کی کوششوں سے کچھ نہ ہوا۔ بہتیری بندوقیں چلاتے تھے، مگر اُدھر کے ایک آدمی پر اثر نہ کرتی تھی، اُن کی فوج کے بہت سے کارآمد سپاہی اِدھر کی تفنگ اندازی سے زخمی ہو گئے، چنانچہ پہلے ہی ہلّے میں ایک تیر وشواس راؤ کے لگا جو مرہٹہ ریاست کا ولی عہد تھا، وہ خاک وخون میں لوٹ گیا، کہتے ہیں کہ بھاؤ بڑا غیور جوان تھا اور وہ دادِ مردانگی دے رہا تھا، جب اُس نے اپنی آنکھوں سے یہ سانحہ دیکھا تو کہنے لگا کہ اب دکن جانے کا منھ نہیں رہا، جان پر کھیل کر (ابدالی کی) فوج کے قلب پر حملہ کیا یعنی جان بوجھ کر اپنے تئیں موت کے مُنھ میں دھکیل دیا"[2]

---

[1] ملخص التواریخ ص ۲۲۳م۔ [2] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۳۳ - ۱۳۴

مختصر یہ کہ بڑے نامی گرامی مرہٹہ سردار مثل جسونت راؤ، بھاؤ، تکوجی سندھیا، جنکو سندھیا، ابراہیم خان گاردی، شمشیر بہادر اور انیتاجی سب ہلاک ہوگئے، ستناجی کے چالیس زخم آئے اور مہادجی سندھیا کے پیر میں ایسی کاری چوٹ آئی کہ عمر بھر یہ زخم ٹھیک نہ ہو سکا۔

مرہٹوں کی تباہی و بربادی، جانی و مالی نقصانات کا ذکر کرتے ہوئے میر نے لکھا ہے کہ :-

"ملہار راؤ وہاں سے دو تین ہزار سواروں کو ساتھ لے کر بھاگا اور باقی تمام لشکر غارت ہو گیا جو سردار زندہ بچ رہے تھے وہ گداگروں کے حال میں آوارہ پھرتے تھے، ہزاروں بھگوڑے سپاہیوں کے گھوڑے اور ہتھیار اطراف شہر کے زمین داروں کے قبضے میں آگئے، کیا لکھوں کہ کیسا روز بد اس قوم کو دیکھنا پڑا۔ ہزاروں ننگے سپاہی روتے ہوئے جس راستے سے گزرتے تھے لوگوں کے لئے عبرت کا سامان نظر آتے تھے، گاؤں کے لوگ بھنے ہوئے چنے سب کو ایک ایک مٹھی تقسیم کرتے تھے، اور اُن کی تباہ حالی کا موازنہ اپنے حال سے کر کے خدا کا شکر ادا کرتے تھے، ایسی عبرت انجام شکست کسی کو کم ہوئی ہوگی، بہت سے بھوک سے مر گئے اور بہتوں نے ٹھنڈی ہوا میں اکڑ کر جان دے دی، وہ فوج جسے یہ قلعے میں چھوڑ کر آئے تھے، شاہی فوج کی لوٹ مار کے خوف سے رات کے وقت بھاگ گئی۔ کروڑوں روپیہ کا ساز و سامان (احمد شاہ ابدالی) اور پورب کے سرداروں کے ہاتھ لگا جسے انھوں نے آپس میں تقسیم کر لیا، نقد و جنس کے سوا توپخانہ اور دوسرا جنگی سامان ہاتھی، بیل، گھوڑے اور اونٹ شجاع الدولہ وغیرہ نے اپنے حصے میں لے لئے، درانی سپاہی جو فقیر محض تھے مالا مال ہو گئے، ہر درہ باشی کو سو اونٹوں کا سامان ملا اور ہر شخص کو دو خروار، بڑی دولت ہاتھ لگ گئی، ہر شخص پھولا نہ سماتا تھا"[1]

---

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۳۵

سید نورالدین حسین خان نے مرہٹوں کی تباہی کا بڑا دلدوز نقشہ پیش کیا ہے:۔

"بھاؤ دریں اثنا کشتہ شد، و سر آں را مردم در ذیل سرہا بریدند، و تمام لشکر افغانان و مغل و روہیلہ و شجاع الدولہ در پے ایں مردم افتادند و غارت شروع شد و اسباب بے حساب بے حد بدست لشکر افتاد و تا شام تعاقب نمودند ہمیں کہ شب شد دست از تعاقب باز داشتند و در سنگر ایں قدر غارت بدست خوانین آمد کہ زیادہ بر شمار است و مردم دیگر ایرانی و تورانی را تا مقدور دستہ خوانین غارت کردن نمی داد، خود متصرف می شد مگر بدست لشکر ہندوستان بقیمت یک یک تومان زنہائے خوش شکل فرین و اسپ ہائے خوب بدو دو تومان می فروختند و ہر کہ را تا شب یافتند بلا تحاشی سر از تن جدا می کردند، و در میان خندق صدہا مردم مرہٹہ مع اسپ افتادہ بود و لاش را شمارے نیست کہ تا چند سال در آں میدان بہ سبب استخواں مردم مردہ مزارعان کشت و کار مشکل بود و بسیار مردم لشکر کہ در میان قصبۂ پانی پت پناہ گرفتند تا دو روز مردم درانی سراغ گرفتہ ہر جا می یافتند بدست آوردہ می کشتند"[1]

---

[1] سرگشت نجیب الدولہ ص ۲۸ - ۲۹ - علی ابراہیم کا بیان ہے کہ " آخرالامر خوں ریزی یہاں تک پہونچی کہ لوگوں کو رسّی سے باندھ کر لاتے تھے اور سر اُن کا تلوار سے جدا کر ڈالتے تھے" ص ۵۷

بقول شیو پرشاد لکھنوی " غارت و قتل نمودہ کہ سطحِ زمین از کشتگان پُر لاش بود، قریب یک لکھ کس آں روز از سپاہ وچہ از میکاہ بقتل آمدہ .... و کم کس جان بر شدہ ورای آں وراہ بدست زمین داراں بسیار کس مرہٹہ از غارت و قتل شدند .... چہ شرح و ہر یک سوار دہ دہ بست بست شتر پر انبار جنس کشیدہ آوردند و اسپاں مرونة را چہ شمار مثل گلہ گوسپنداں بود و افیال خوب و کنیزان و غلامان نیز ..... قریب چہل ہزار کس اسیر شدہ آمدند و قریب بست ہزار کس غارت شدہ"

احوال جنگ بھاؤ و احمد شاہ ابدالی (اقبال نامہ - قلمی رام پور) ص ۳۷۱ - ۳۷۲

بقول شیو پرشاد " چنداں مرداں و فیلاں و اسپان و شتران و گاوان در آن معرکہ کشتہ و خستہ افتادہ بودند کہ بہائم و سباع و طیور گوشت خواران نواح تا سالہا در از تلاشی معاش فارغ گشتہ خوش زیست می نمودند" تاریخ فرح بخش (قلمی) ص ۶۰ (الف)

مختصر یہ کہ — "مرہٹوں کی طاقت چشم زدن میں کافور کی طرح اُڑ گئی"

سر جادو ناتھ سرکار نے لکھا ہے کہ "مہاراشٹر میں کوئی گھر ایسا نہ تھا جس میں صفِ ماتم نہ بچھ گئی ہو، سرداروں کی ایک پوری نسل ایک ہی معرکہ میں غائب ہو گئی"

نتائج اس جنگ کے نتائج بہت دُور رس تھے بشرطیکہ مغل بادشاہوں میں سے کوئی ایسا ہوتا جو اس فتح سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا، اس جنگ کے دور رس نتائج کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے کہ

"اگر سلطنتِ مغلیہ میں تھوڑی سی بھی جان ہوتی تو وہ جنگ پانی پت کے نتائج سے فائدہ اٹھا کر اپنے اقتدار کو ہندوستان میں پھر صدیوں کے لئے قائم کر سکتی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغلیہ سلطنت اُس وقت ایک بے رُوح جسم کے مانند تھی، جنگِ پانی پت کا اصلی فائدہ فاتحین جنگِ پلاسی نے اُٹھایا" [۱]

ابدالی کے اِس حملے کے زمانے میں شاہ عالم ثانی [۲] بہار میں تھا، جنگِ پانی پت اور مرہٹوں کے زور کو توڑنے کے بعد اُس نے شاہ عالم ثانی کو دہلی بلانے کی بے حد کوشش کی اور اپنا آدمی بھیجا، جب وہ نہ آیا تو ابدالی نے اُس کی والدہ نواب زینت محل سے اُسے ایک خط لکھوایا جس کا مضمون حسبِ ذیل تھا:-

"شاہنشاہ (احمد شاہ ابدالی) قلعہ میں آگئے ہیں، آج تک کہ ۲۰ رجب ہے میں کئی مرتبہ اُن سے ملی ہوں، وہ تمہارے آنے کے بے حد منتظر ہیں ...... میرے بیٹے! تم یقین رکھو کہ تمہارے آنے پر سب معاملات طے ہو جائیں گے ...... تیمور شاہ نے خلوص و محبت سے مجھے تحائف بھیجے ہیں، تمہارے بدخواہ بدگمانیاں پیدا کرنے کی کوشش

---

[۱] سیاسی مکتوبات - ص ۱۹ - [۲] شاہِ عالم بن عزیز الدین عالم گیر ثانی ۱۷ ذلقیعدہ ۱۱۴۰ھ (۱۴ جون ۱۷۲۸ء) میں پیدا ہوئے تھے، برائے تفصیل ملاحظہ ہو، مفتاح التواریخ - ص ۳۴۳ - ۳۴۴، مراۃ الاشباہ ۵۳ یہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ صفدر جنگ وزیر کی بداخلاقیوں اور مظالم سے تنگ آ کر شاہِ عالم (عالی گہر) پورب کو چلے گئے تھے، آئندہ اس کا تفصیلی ذکر آئے گا۔

کریں گے ...... تم اُن کے کہنے اور بہکانے میں نہ آنا، میرے بیٹے تم جلد آجاؤ، اگر خدانخواستہ شاہ چلے گئے تو پھر تم مصیبتوں میں پھنس جاؤ گے"[۱]

ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ احمد شاہ ابدالی نے اس بارے میں انگریزوں کو بھی لکھا تھا کہ وہ لوگ شاہ عالم کو دہلی پہونچانے کے لئے ہر طرح کی سہولتیں بہم پہونچائیں۔ ولیسی ٹارٹ نے احمد شاہ ابدالی کو لکھا تھا:-

"اگر شہنشاہ (ابدالی) کی یہ خواہش ہے تو اُس (شاہ عالم) کو دہلی تک برٹش سپاہ کی حفاظت میں پہونچا دیا جائے گا"[۲]

گمان غالب ہے کہ شاہ عالم کو دہلی بُلانے میں اُسے انگریزوں کے اثر سے خلاصی دلانے کا راز پنہاں تھا، اور احمد شاہ ابدالی ہندوستان میں اپنے قیام کے زمانے میں اس کی طاقت کو دہلی میں مستحکم کرنے کا خواہش مند تھا، لیکن وہ اپنی اس کوشش میں ناکام رہا، کیونکہ شاہ عالم دہلی نہ آیا اور احمد شاہ ابدالی اپنے ملک کو واپس چلا گیا۔

میر کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جنگِ پانی پت کے بعد جب ابدالی سپاہ دہلی آئی تو اس مرتبہ پھر انھوں نے لوٹ مار کا بازار گرم کیا تھا، "دلی پھر لُٹی" کے عنوان سے میر نے لکھا ہے کہ:-

"میں ایک دن ٹہلتا ہوا شہر کے تازہ ویرانوں سے گزرا، ہر قدم پہ روتا اور عبرت حاصل کرتا تھا۔ جوں جوں آگے بڑھتا، حیرت بڑھتی گئی، مکانوں کو شناخت نہ کر سکا، آبادی کا پتہ تھا نہ عمارتوں کے آثار، نہ اُن کے مکینوں کی خبر!

از ہر کہ سخن کردم، گفتند کہ ایں جا نیست ؛ از ہر کہ نشاں کردم، گفتند کہ پیدا نیست

گھر کے گھر مسمار تھے اور دیواریں شکستہ، خانقاہیں صوفیوں سے خالی، خرابات، رندوں سے!

---

[۱] ISLAMIC CALTURE, Vol, XI PP 503-504

[۲] ISLAMIC CALTURE, Vol, XI P 504

یہاں سے وہاں تک ایک ویرانہ تھا لق ودق! ؎

ہر کجا افتادہ دیدم خشت در پروانۂ
بود فردِ دفترِ احوالِ صاحب خانۂ

نہ وہ بازار تھے جن کا بیان کروں، نہ بازار کے وہ حسین لڑکے، اب حُسن کہاں جسے تلاش کروں؟ وہ یارانِ عاشق مزاج کدھر گئے؟ حسین جوان گذر گئے، پیرانِ پارسا چلے گئے۔ بڑے بڑے محل خراب ہوگئے، گلیاں ناپید ہوگئیں، اور ہر طرف وحشت برس رہی تھی، اُنس ناپید تھا، ایک استاد کی رُباعی مجھے یاد آئی ؎

افتاد گزارم چو بویرانہ طوس ٭ دیدم چندے نشستہ برجائے خروس
گفتم چہ خبر داری ازیں ویرانہ؟ ٭ گفتا خبر این ست کہ افسوس افسوس!

ناگاہ اُس محلے میں آنکلا جہاں میں رہتا تھا، جلسے کرتا تھا، شعر پڑھتا تھا، عاشقانہ زندگی گزارتا تھا، راتوں کو آہ وزاری کرتا، خوش قدوں سے عشق لڑاتا، اُن کے حُسن کی تعریفیں کرتا اور لمبی لمبی زلفوں والے (معشوقوں) کے ساتھ رہتا تھا، حسینوں کی پرستش کرتا اور ایک لمحے کے لئے بھی اُن سے جدائی ہوتی تو بے قرار ہوجاتا تھا، محفل سجاتا تھا، حسینوں کو بلاتا تھا، اُن کی مہمان داری کرتا تھا (اور یوں) زندگی گزارتا تھا، اب کوئی ایسا مانوس چہرہ نظر نہ آیا جس سے دو باتیں کرلیتا، کوئی معقول انسان نہ پایا جس کے پاس جا بیٹھتا، اس وحشت انگیز گلی سے نکل کر ویران راستے پر آکھڑا ہوا، اور حیرت سے تباہی کے چھوڑے ہوئے نشانات دیکھتا رہا، بہت صدمہ اُٹھایا اور عہد کیا کہ اب اِدھر نہ آؤں گا، اور جب تک رہوں، شہر کا قصد نہ کروں گا"[1]

بعد ازیں ابدالی فوج نے ہندوستان سے واپس جانے کے بارے میں ہنگامہ برپا کیا اور مجبوراً ابدالی کو واپس جانا پڑا۔[2]

---

[1] میر کی آپ بیتی - ص ۱۳۷ - ۱۳۹ - [2] برائے تفصیل، میر کی آپ بیتی - ص ۱۳۹ - سرگزشت نجیب الدولہ ص ۳۱، خزانۂ عامرہ ص ۱۱۲ - تحفۃ التواریخ ص ۲۲۵ -

ساتواں حملہ ۱۷۶۲ء / ۱۱۷۵ھ | اس حملہ کا خاص مقصد سکھوں کی ہنگامہ آرائی اور شورش کی روک تھام کرنا تھا، کیوں کہ چھٹے حملے کے بعد اپنے ملک کو واپس جاتے وقت اُسے سکھوں کے ہاتھوں کا فی جانی ومالی نقصانات اُٹھانے پڑے تھے،[۱] غلام علی آزاد بلگرامی اور طبا طبائی نے لکھا ہے کہ جب ہندوستان کے سرکشوں نے میدان خالی دیکھا تو اس موقع کو غنیمت جان کر لوٹ مار، کشت وخون اور غارت گری شروع کردی، ان سرکشوں کے استیصال کے لئے پھر شاہ ابدالی کو ہندوستان آنا پڑا۔[۲]

بقول میر :-

"اس بار بھی شاہ درانی ستلج کے جو ایک مشہور دریا ہے، اُس طرف تک آیا اور بحقیقت سکھوں کے ہاتھوں نقصان اُٹھا کر واپس ہو گیا"۔[۳]

طبا طبائی کا بیان ہے کہ :-

"قریب بست ہزار کس را طعمۂ شمشیر خون آشام ساخت ومتاعی کہ کمیت آن را غیر علام الغیوب احدی نمی داند بہ غنیمت برد، بعد ازاں اطراف دجوانب تاختہ بقتل و تاراج آں نواح پرداخت"۔[۴]

آٹھواں حملہ[۵] ۱۷۶۶ء | اس زمانے میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ شاہ ابدالی کا مقصد انگریزوں سے جنگ کرنا اور اُن کو بنگال سے مار نکالنا ہے، اس وجہ سے انگریزوں نے ایک فوجی دستہ الٰہ آباد بھیج دیا تاکہ اُس سے اودھ میں مقابلہ کیا جائے۔

درحقیقت ۱۷۶۵ء اور ۱۷۶۶ء کے درمیانی زمانے میں شاہ ابدالی اپنے ملک کے انتظامی

---

[۱] میر کی آپ بیتی ۔ ص ۱۳۹ - ۱۴۹ - تاریخ حسینی (قلمی) ص ۱۱۵ (الف) تا ۱۱۶ (الف)

[۲] خزانۂ عامرہ - ص ۱۱۳ - ۱۱۴ - سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۳ - ص ۷۴ - ۷۵ -

[۳] میر کی آپ بیتی ص ۱۵۵ اس حملہ کی تفصیل ملاحظہ ہو۔ AHMAD SHAH DURRANI 318

[۴] ملخص التواریخ - ص ۴۲۸، نیز خزانۂ عامرہ - ۱۱۴ - صحیفۂ اقبال (قلمی) ص ۹۱ ب تاریخ احمد شاہ ص ۹۱ ب تاریخ مظفری (ق) ج ۲ ص ۱۲۳ (الف)

[۵] اس حملے کی تفصیل ملاحظہ ہو۔ AHMAD SHAH DURRANI 308-318

اور دیگر اندرونی امور میں مشغول رہا اور اس سبب سے اُسے پنجاب کے معاملات کو سلجھانے کا موقع نہ مل سکا اس موقع سے فائدہ اٹھا کر سکھوں نے اس علاقے پر اپنا قبضہ جما لیا اور آخر میں انھوں نے لاہور پر بھی قبضہ کر لیا تھا۔[۱]

شاہ درانی سکھوں کی طاقت کو توڑنا چاہتا تھا اور اس بارے میں اس نے کوشش بھی کی تھی، لیکن اُسے اپنے مقصد میں کامیابی حاصل نہ ہو سکی، مجبوراً اس نے راجا الاسنگھ کو تین لاکھ سالانہ پیشکش کے وعدے پر پنجاب کا حاکم مقرر کر دیا تھا، کیونکہ ابدالی فوج نے بغاوت کر دی۔ اُن میں سے تقریباً چار پانچ ہزار سپاہی اپنے ملک کو واپس چلے گئے، کیونکہ کچھ دنوں سے انھیں تنخواہیں نہیں ملی تھیں، اس بنا پر اُن میں بے اطمینانی پھیل گئی تھی۔[۲]

آخری حملہ ۱۷۶۹ء | شاہ ابدالی نے آخری بار سکھوں پر حملہ کیا، جب وہ کابل اور پشاور کے مابین پہونچا تو اُس کی سپاہ نے بغاوت کا پرچم لہرا دیا، تمام لاؤ لشکر لوٹ لیا اور کئی سرداروں کو تہ تیغ کر دیا، شاہ ابدالی کو قندھار واپس جانا پڑا[۳] اور سارا پنجاب سکھوں کے قبضے میں چلا گیا۔[۴] (باقی)

---

[۱] تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۹، ملخص التواریخ۔ ص ۲۷۴، خزانہ عامرہ۔ ۱۱۴، تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۳۵۲

[۲] برائے تفصیل۔ AHMAD SHAH DURRANI 318

[۳] برائے تفصیل۔ 23 - 319 " " "

[۴] جام جہاں نما (قلمی رام پور) ص ۵۰۶

قسط دوم:-

جمیل الزھاوی عراق کا نامور شاعر

جناب مولوی محمود الحسن صاحب ندوی ایم، اے علیگ، ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی

گزشتہ سے پیوستہ

آرنلڈ کا یہ خیال بہت صحیح ہے کہ شاعری کی عظمت کا راز اس کامیابی میں مضمر ہے کہ وہ نظریہ اور زندگی میں حسین و موثر مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب ہو، زھاوی نے اپنی شاعری کو زندگی سے قریب تر لانے میں بڑی محنت سے کام لیا ہے، اس کی نظموں میں اس کا ثبوت ملتا ہے، اس نے اپنی شاعری کے ذریعہ جذبات بیدار کرنے کی ہر ممکن کوشش کی، اس سلسلہ میں اس کی چند نظمیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں الی فزان، انین الاوطان این منی عاد ربید، عید وما أنتم، زبان کی خوبی، تراکیب کی چستی اوزان کے ترنم، معانی کی افادیت و بلندی کے اعتبار سے اونچے پایہ کی نظمیں ہیں، "الی فزان" عراق کی سیاسی زندگی کے ایک پہلو کی عکاسی کرتی ہے، اس دور میں جو خوف و ہراس پھیلا تھا معاشی بے اطمینانی تھی، اخلاقی انتشار، قید و بند کا عام چرچا، خیالات پر قدغن تھا وہ ۱۸۶۹ء میں مدحت پاشا کی اصلاحی کوششوں سے بھی دور نہ ہو سکا، بلکہ اس کے بعد حالات اور خراب ہو گئے، جلاوطنی عمر قید کی سزائیں عام تھیں، اس نظم میں ایسا ہی واقعہ بیان کیا گیا ہے، اس کو پڑھ کر ہمیں "سعدی" سے ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ اس نظام کے خلاف جذبہ ابھرتا ہے جس کے تحت ظلم و ستم کا اتنا زبردست بازار گرم تھا، زھاوی نے اس نظم میں بڑا اثر اور حسن پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

زھاوی کی شاعری جو تقریباً نصف صدی سے زیادہ طویل دور پر مشتمل ہے، آسانی سے دو عنادین

کے تحت تقسیم کی جاسکتی ہے یعنی سیاسی و اجتماعی، اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسرے اور پہلوؤں سے اس کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ میری مراد یہ ہے کہ اس کا بیشتر حصّہ ان کے تحت آتا ہے،

اس کی سیاسی شاعری کا آغاز حکومتِ عثمانی کی مدح سے ہوتا ہے، اس دور میں چوٹی کے تمام عرب شعراء جس میں شوقی، حافظ اور رصافی کے نام خاص طور پر لئے جاسکتے ہیں اسی کی مشق میں لگے تھے۔ زھاوی نے آغازِ شباب میں عثمانی خلیفہ اور مسلم افواج کی شجاعت و بہادری کے کارناموں پر فخر و جوش سے بھرپور جذبات کے ساتھ قصائد لکھے ہیں، اس میں عقیدت و وفاداری کے جذبات کا اظہار ملتا ہے، یہ وہ زمانہ ہے جب عربی قوم پرستی کا سیاسی شعور عربوں میں مقبول نہیں ہوا تھا، عوام جہالت اور اوہام پرستی کے تاریک غاروں میں غفلت کی نیند سو رہے تھے، ترکی میں جدید مغربی خیالات، اعلیٰ طبقہ کے لوگوں میں پیدا ہو چکے تھے کیونکہ ترکی فوجی، سیاسی، اور تعلیمی میدان میں اپنی شکست تسلیم کر چکا تھا، یہ ان حالات سے بے چین تھا، اس کے نزدیک جو جمہوریت آزادی اور معاشی خوش حالی کے جدید تصور سے آشنا تھا، ترکی کی پستی کا واحد علاج نظامِ حکومت کی تبدیلی میں پنہاں تھا چنانچہ مجلسِ اتحاد و ترقی کے پرجوش اور روشن دماغ نوجوانوں کی مسلسل جدوجہد سے جب ترکی میں اصلاحات کا دور شروع ہوا۔ تو اس سے عرب نوجوانوں میں نئے خیالات اور نئی روشنی کو فروغ پانے کا موقع ملا، دوسری طرف عیسائی مشنریز کے قائم کردہ جدید اسکول، نئی تعلیم، نئے تصورات اور نئے عالم کی تخلیق کے حوصلے کا عرب سرزمین میں مرکز بن رہے تھے، چنانچہ انہیں احساس ہوا کہ تہذیبی اور تعلیمی میدان میں وہ کس قدر پیچھے رہ گئے ہیں، اس احساس نے انہیں بے چین کر دیا اب وہ ترکوں اور اس نظام سے بیزار ہونے لگے جو ان کی عقیدتوں کا مرکز تھے، رفتہ رفتہ اس بیزاری نے نفرت کی شکل اختیار کرلی، قومیت کے مغربی تصور نے پہلی بار خلافت کے مسخ شدہ تصور کی گرفت کو نہ صرف ذہنوں سے کمزور کر دیا بلکہ لوگوں کے دماغ میں اس نئے سیاسی تصور نے گہری جڑیں پیدا کرلیں وہ شعراء جو خلیفۃ المسلمین کے تقدس پر نظمیں لکھتے تھے وہ اسے ظلم و جبر کا نگہبان سمجھنے لگے، زھاوی نے عبدالحمید کی تعریف بڑے پرزور الفاظ میں کی ہے، وہ کہتا ہے ؎

۳ وفعلک فی الافواہ یتلی وفی الوری ‏ یشیع وفی التاریخ بعدک یذکر

یود العلی والحق انک کلما　　تقابل اعداء السلامة تظهر

الھیک عیون المسلمین باسرھم　　علی بعدھم فی الشرق والغرب منظر

دیوان الزھاوی ص ۱۰۹

لیکن یہی نظریات کی تبدیلی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتا ہے ؎

۴. ماھی الا دولة مستبدة　　تسوس بما تقضی ھواھا وتعمل

فترفع بالاعزاز من کان جاھلا　　وتخفض بالاذلال من کان یعقل

آگے کے اشعار میں زیادہ واضح سیاسی فکر کے ساتھ خلیفۃ المسلمین کی حیثیت پر تنقید کرتا ہے اس سے اس کی سیاسی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے ؎

۵ فتعسا لقوم فوضوا امر نفسھم　　الی ملک عن فعلہ لیس یسأل

فیا ملکا فی ظلم ظل مسرفا　　فلا الامن موفود ولا ھو یعدل

الکلام المنظوم ص ۸

زھاوی کی تنقیدوں میں مسلسل جوش اور تیزی پیدا ہوتی گئی اس نے والیوں پر شدید اعتراضات کرنے شروع کردیئے کیونکہ وہ سمجھتا تھا کہ یہ لوگ اس ظلم و فساد میں برابر کے شریک ہیں جس سے عربی سماج بالخصوص عراق دوچار تھا، اس مشنیری نے عراقیوں سے دل و دماغ دونوں چھین لئے تھے اور جس نے عوام کو غربت، اخلاقی انارکی، جہالت کی تاریکی میں لوگوں کو دھکیل دیا تھا، اس دور کے عراقی سماج کا نقشہ بڑے دردناک الفاظ کے ذریعہ LONG NIGG اپنی کتاب FOUR CENTNRIES OF MODERN IRAQ میں کھینچا ہے، وہ ملک کی زراعتی بدحالی، انتظامیہ کی خرابی، عدلیہ کے فساد اور امن و امان کے فقدان کا تجزیہ کرنے کے بعد عثمانی حکومت کو کسی حد تک معذور سمجھتے ہوئے لکھتا ہے۔" ان تمام معذرتوں کے باوجود یہ حقیقت چھپ نہیں سکتی کہ عثمانی ترک کو چالڈین و سیریں مملکتوں کے عالمی شہرت رکھنے والے زرخیز علاقوں کو دوبارہ فتح کرنے کے بعد اور سلطان کے نام پر چار صدیوں تک قابض رہنے کے بعد سے آج بھی جاہل اور پسماندہ رکھا وہ اپنے حکمراں سے خفا اور لاقانونیت کا شکار ہیں، اب بھی ترقی کی راہ سے دور ہیں، زھاوی نے اس پرخون کے آنسو بہائے ہیں، وہ پورے حکمراں گروہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے ؎

۶ قوم جفاۃ مالھم من رحمۃ	لولان صخر جامد ما لا نوا
سلبوا القبائل مالھا بوسائل	لا یستطیع لخلقھا الشیطان
لم یرتضوا من بعد سلب ثرائھا	الا بان تھتك النسوان
ویح المواطن انھا لبست بھم	ثوب الخراب فما بھا عمران
محقورۃ فی عینھم لا اھلھا	اھل ولا انسانھا انسان
تاالله یا طمع الولاۃ عرفتنا	واكلت مالا یاكل الغرثان

الکلم المنظوم ص ۱۲۳ - ۱۲۶

زہاوی کی تنقید کا یہ لہجہ دوسری نظموں میں اور تلخ ہو جاتا ہے، اس کے لہجہ میں تلوار کی سی تیزی اور براقی پیدا ہو جاتی ہے، اس میں بغاوت کی چنگاریاں بھڑک کر شعلہ بن جاتی ہیں، وہ رحم وانصاف کی بھیک بھی مانگتا ہے لیکن الفاظ کی تلخی مایوسیوں سے بھرپور ہے، لہجہ کے انداز میں کرختگی پائی جاتی ہے ؎

۷ تان فی الظلم تخفیفا وتھوینا	فالظلم یقتلنا والعدل یحیینا
یا مالكا امر ھذی الناس فی یدہ	عامل برفق رعایاك المساكینا
لھوت عنا بما اوتیت من دعتہ	فالبیض لیلك واسودت لیالینا
أرضاك انا جھلنا كل معرفتہ	زمان جازی الوری فیہ المیادینا
ارضاك انا سكتنا عن مطالبنا	یا مالك الامر ما أرضاك یؤذینا

دیوان الزہاوی ص ۶۳

ترک حکومت کی سخت گیری اور جبر کے خلاف متعدد نظمیں زہاوی نے لکھی ہیں، ان سے انیسویں صدی کے نصفِ آخر کے اندازِ فکر کا پتہ چلتا ہے جو پڑھے لکھے عربوں کے دماغ میں خلافت کے بارے میں پیدا ہو گیا تھا، اس طرح ان کی ہمدردیاں پوری طرح اس نظام سے ختم ہو گئیں، وہ آزاد قومی حکومت کا خواب دیکھنے لگے، زہاوی کے یہاں یہ خیالات کہیں مخفی اور کہیں واضح طور پر ملتے ہیں، یہ بات خاص طور پر توجہ کے قابل ہے کہ عراق خلافتِ عثمانی کا سب سے زیادہ پس ماندہ صوبہ تھا لیکن قوم پرستی کے تصورات، خلافت

سے بے اطمینانی کے جذبات اور اپنی دنیا آپ تخلیق کرنے کا حوصلہ پوری قوت سے وہاں پیدا ہو گیا تھا،
زہاوی اپنے معاصرین میں پہلا شاعر ہے جس کے یہاں ماضی سے بے توجہی، حال پر بے اطمینانی اور مستقبل
سے اس درجہ دل چسپی اور اتنی شدت سے پائی جاتی ہے اس میدان میں وہ اپنے تمام معاصرین سے آگے تھا،
قوم سے محبت اور وطن سے شیفتگی کے جذبات اسے اونچا و کامیاب دیکھنے کی آرزو زہاوی کی تمام نظموں
میں کم وبیش موجود ہے بالخصوص 'بین دجلۃ والفرات'، 'زین الاوطان'، 'المستنصریۃ'، 'ایام بغداد'
اس صنف کی اچھی مثالیں ہیں۔

ترکوں، روسیوں اور یونانیوں کے مابین جو جنگ ہوئی اور اس کے نتیجہ میں پورے مملکتِ عثمانی
میں جو اثرات مرتب ہوئے بالخصوص عراق جس درجہ متاثر ہوا اس کو زہاوی متعدد نظموں میں بیان کرتا ہے
جنگ نے کتنے بچوں کو یتیم بنا دیا تھا کتنی عورتوں کے سہاگ لُٹ گئے تھے اور معاشرہ کا ایک معتدبہ
حصہ اخلاقی و معاشی افلاس میں مبتلا تھا، زہاوی نے ان پہلوؤں کی عکاسی اپنی نظموں میں بڑی درد انگیز
انداز میں کی ہے۔ اس طرح اس کے محاکاتی شاعری کے نمونے بھی ملتے ہیں، 'ارملۃ الجندی' اس کی عمدہ
مثال ہے، یہ نظم پڑھ کر زہاوی کی قدرتِ بیان، تصویرکشی کی صلاحیت، جذبات کی پاکیزگی و وسعت کا
اندازہ ہوتا ہے ایک فاقہ کش، بے نوا عورت جس کی جذباتی و ذھنی زندگی کا گلا آغازِ شباب ہی میں گھونٹ دیا
گیا ہو اس کے احساسات کیا ہوں گے زہاوی اس کی کامیاب عکاسی کرتا ہے ؎

۸ الا لیت امی تلدنی او اننی	نعتنی المنایا قبل انی اعقل
برمت بمالی من حیاۃ فانہا	شقائی وان الموت فیہا لافضل
حیاۃ امرتہا الرزایا کانما	یمازجہا منہن صاب وحنظل
وعتبی علی الاقدار فہی بماجرت	بہ لم تکن، استغفر اللہ تعدل
فیا موت زر، ان الحیاۃ تعاسۃ	ویا نفس جودی ان دھرک یبخل

دیوان الزہاوی ص ۵۳

زہاوی کی سیاسی شاعری کا دوسرا دور برطانوی اقتدار سے شروع ہوتا ہے، عالمی جنگ کے۔

بعد اتحادی طاقتوں نے مشرقِ اوسط کا جو حصہ بکھرا کر کیا اس کے نتیجہ میں عراق برطانیہ کے حصہ میں آیا، برطانوی قبضہ سے عربوں کو اپنی سادہ لوحی کا علم ہوا۔ اُن کا خیال تھا کہ عثمانی اقتدار کے زوال کے بعد مغربی قومیں آزادی کا پیغام لائیں گی لیکن بہت جلد اس فریب کا پردہ چاک ہوگیا، اس موقع پر زہاوی جیسے باغیانہ فطرت کی خاموشی بلکہ سامراجی اقتدار کا استقبال عراقیوں کے لئے سخت تعجب کا باعث ہوا۔ اور جب اس کو "مجلسِ معارف" کا ممبر بنایا گیا تو وطن پرستوں کے شبہات اور قوی ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زہاوی کی وطن پرستی شک وشبہ کی نظر سے دیکھی جانے لگی، اس پر طنز وتشنیع اور ہر طرف سے تنقید کی بوچھار ہوئی، ابتک لوگ اس کی آزادی خیال سے ناراض تھے مگر اب وطن سے وفاداری بھی مشکوک ہوگئی۔ یہ زمانہ اس کے عزم وتدبر کا بڑا آزمائشی دور تھا اس نے اپنی رباعیات کے مقدمہ میں جس انداز سے اس واقعہ پر روشنی ڈالی اس سے زہاوی پر الزامات کی اہمیت کم ہوجاتی ہے بلکہ میرے نزدیک بے معنی ہوجاتی ہے وہ لکھتا ہے "میں اپنی تقریروں میں حکومت کی تعریف کرتا تھا اور ملکی آزادی کے وعدہ کے بارے میں انگریزوں کے وعدہ کو یاد دلاتا تھا، میری تعریف سے عوام ناخوش ہوتے اور مطالبہ پر خوشی کا اظہار کرتے"

مزید لکھتا ہے "جب ۱۹۲۰ء میں انگریزوں کے خلاف بغاوت ہوئی تو اس کی بدانجامی کی بنا پر میں شریک نہیں ہوا۔ اس سے لوگ ناراض ہوئے لیکن اس کے بعد حالات اور خراب ہو گئے، سر ولسن نے قوم کے نمائندوں کو جمع کیا اور ان کے ساتھ بغداد کے اور ممتاز اشخاص کو بھی بلایا، میں بھی اُنہی میں سے تھا، میں گفتگو کے آخر میں کھڑا ہوا اور قوم کے نمائندوں کے ساتھ مکمل آزادی کے بارے میں اعلان کیا۔ صلح کی گفت وشنید ناکام رہی، نمائندوں میں سے کچھ لوگ گرفتار کرلئے گئے انھیں جلاوطن کردیا گیا اور کچھ لوگ گرفت سے بچ نکلے اور بعض بغداد ہی میں اطمینان سے رہے۔

جب مسٹر مبیسی کوکس نمائندہ ہو کر آیا تو اس نے وعدہ وعید کئے اور دھمکیاں بھی دیں چونکہ میں نے خطبۂ استقبالیہ پڑھا تھا اس لئے میں نے عفو ودرگذر کا مطالبہ بھی کیا کیونکہ اس نے بغاوت کو طاقت کے ذریعہ دبایا تھا، اس نے آزادی کا وعدہ کیا" ص ۱۷۵ مقدمہ دیوان لزہاوی

اس سیاسی اقدام سے کبھی یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ زہاوی سامراجی اقتدار سے ایک لمحہ کے لئے بھی

خوش ہوا ہو، چنانچہ اس کے افکار وجذبات کے مجموعی پس منظر کو سامنے رکھ کر اس واقعہ پر غور کیا جائے تو اعتراضات کا وزن بھی ختم ہو جاتا ہے، پھر بھی عراق کے پڑھے لکھے طبقہ نے اس کو بے حد مطعون کیا، وہ اپنے دشمنوں اور بدخواہوں سے بہت پریشان ہوا کیوں کہ اسے اپنی جان کا خطرہ ہو گیا تھا، اُس نے عاجز آکر عراق چھوڑ دینے کا ارادہ کیا، اس زمانے میں شام بھی سیاسی کش مکش کا آماجگاہ بنا ہوا تھا اس لئے اس نے مصر کا رُخ کیا، اس زمانے کی نفسیاتی ذہنی تکلیفوں کا اظہار وہ ان اشعار میں کرتا ہے:۔

۹ انا والحق فی العراق مضاعا ن وما فیہ غیرنا بمضاع
اِذا جرت البقاع شقاء لمقیم فتلك شر البقاع
یا مراح الصبا وارض شبابی ما طلبت الفراق لولا الدواعی

اللباب ص ۶۶-۶۷

ایک اور نظم میں وہ کہتا ہے

۱۰ سارحل عن بغداد رحلۃ عائف فقد طال فی دار الھوان قعودی
واخرج من آلی ومالی و موطنی وما کان لی من طارف وتلید
ورأیت بھا بؤسا وشاھدت نعمۃ فلم استرح من شامت وحسود
وکالحت ایاما بھا ولیالیا تکرران من بیض ھناك وسود
وعشت فلم یرغن لی العیش عندھا وما خیر عیش لم یکن برغید۔

اللباب ص ۶۷

یہ اشعار ایک مخلص دردمند صاحبِ نظر انسان کے آزمائشِ پیہم سے گزرنے کا زندہ ثبوت ہیں، زھاوی کے لہجہ میں سوز وگداز تو پہلے ہی سے تھا مگر حالات کی تلخ آزمائشوں نے اس کو اور تیکھا بنا دیا تھا۔

اس کی سیاسی شاعری کا تیسرا دور ملکی حکومت کے بعد شروع ہوتا ہے اس دور میں کچھ عمر کے تقاضہ اور بڑی حد تک حالات کی تبدیلی سے زھاوی نے اپنی شاعری کا رُخ دوسرے مسائل کی طرف موڑ دیا تھا اب وہ ایک فلسفی کی طرح کائنات پر نظر ڈالتا ہے اور زندگی کے عظیم سوالات پر سوچنے لگتا ہے، زندگی کا آغاز وانجام

نیکی وبدی، صداقت وحقیقت اور انسانی جدوجہد کا تجزیہ کرتا ہے، ان مسائل پر وہ مطمئن نہیں ہوتا، تحیر وتشکیک کا شکار رہتا ہے وہ شوخیاں بھی کرتا ہے اس دور کے اشعار اس قسم کے سنجیدہ مسائل پر مشتمل ہیں، اس کی رباعیاں جو بڑی تعداد میں ہیں انھیں افکار واحساسات کی ترجمانی کرتی ہیں "ارواح البؤس والشقاء" "الاخلاق والسجایا" "الکون والحیاۃ" "الشک والیقین" کے تحت جتنی بھی رباعیاں ہیں ان پر اس کے گہرے فلسفیانہ تفکر کی چھاپ ہے، اس دور کے اشعار میں ایک اور رجحان نمایاں طور پر نظر آتا ہے، وہ عوام کو مغربی علوم وفنون کی تحصیل پر ابھارتا ہے کیونکہ مغرب نے اس کے ذریعہ انفس وآفاق کی تسخیر میں سبقت حاصل کی ہے، وہ مغربی تہذیب کے جاندار تصورات کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ آزادی، مساوات اور نشاطِ قومی پر زور دیتا ہے، مشرق ومغرب کا موازنہ بڑے لطیف پیرایہ میں کرتے ہوئے کہتا ہے:- ؎

۱۱ قد طال للغرب فوق الارض سلطان وطال فی الشرق اقرار واذعان
الغرب فیہ نشاط خلف حاجتہ یسعی لیبلغہا والشرق کسلان

مزید کہتا ہے ؎

۱۲ الغرب یشغلہ حال ومرتبۃ والشرق یشغلہ کفر وایمان
الغرب عز بنوہ اینما نزلوا والشرق الا قلیلاً اہلہ ہانوا التالثۃ ۱۰

اس موقع پر فطرتاً یہ سوال ابھرتا ہے کہ کیا زھاوی ملکی حکومت کے دور میں اس نظامِ حکومت سے خوش تھا، کیا شہنشاہیت مسائل کا حل تھی؟ اس سلسلہ میں اس کے اشعار پر زور تردید کرتے ہیں، وہ کہتا ہے۔ ؎

۱۳ الشعب بالفئین الثقیل وکیل حتی یکاد اذا تحرک یقحل
للبعض کوخ واطئ ولبعضہم صرح کما شاء النعیم ممرد
ھذا یفاجعہ الرفاہ وذاک فی شغب نیام وقد اقض المرقد

الاوشال ص ۶۴

(باقی)

دیارِ غرب کے مشاہدات و تاثرات

(۱)

سعید احمد اکبر آبادی

سنہ ۵۱ء کا جبکہ میں کلکتہ میں تھا ذکر ہے ایک دن صبح کے وقت میں اپنے آفس میں بیٹھا ہوا تھا کہ ٹیلیفون کی گھنٹی بجی، رسیور اٹھایا تو آواز آئی کہ میں ولفریڈ کنٹول اسمتھ ہوں، کل کلکتہ آیا ہوں اور یہاں گرانڈ ہوٹل میں مقیم ہوں، آپ سے ملنا چاہتا ہوں، جس وقت آپ کہیں حاضر ہو جاؤں، میں نے موصوف کی کتاب "اسلام اِن ماڈرن انڈیا" پڑھ رکھی تھی اسی لئے اُن سے خوب واقف تھا، میں نے جواب دیا "ابھی میرے دفتر میں تشریف لے آیئے۔ مجھے آپ سے مل کر بڑی خوشی ہوگی" انھوں نے شکریہ ادا کیا۔ اور گفتگو ختم ہوگئی، پندرہ بیس منٹ کے بعد پروفیسر اسمتھ پہنچ گئے، یہ میری اُن کی پہلی ملاقات تھی، رسمی طور پر دونوں طرف سے مزاج پرسی کے بعد موصوف نے خالص علمی گفتگو شروع کر دی جس کا موضوع کچھ اسلام اور زیادہ تر اقبال کی شاعری اور فلسفہ تھا، اس سلسلہ میں میں نے جو کچھ کہا پروفیسر اسمتھ اُس کے بعض بعض فقرے اپنی نوٹ بک میں لکھتے رہے۔

چونکہ یہ میرے دفتر کا وقت تھا اور خود معزز مہمان کو بھی اس کا احساس تھا اس لئے گفتگو زیادہ دیر تک جاری نہیں رہ سکی، جب رخصت ہونے لگے تو دوسرے دن انھوں نے مجھ کو طعامِ شب پر ہوٹل میں مدعو کیا، جسے میں نے بڑی خوشی سے منظور کر لیا۔ دوسرے دن حسبِ وعدہ میں مقررہ وقت پر پہونچا۔ اور ہم دونوں کھانے کی میز پر بیٹھے تو سب سے بڑا تاثر پروفیسر اسمتھ کی شخصیت کے متعلق مجھ کو اس واقعہ سے ہوا کہ انگریزی ہوٹلوں کے عام قاعدہ کے مطابق کھانا لانے سے پہلے ویٹر نے جب پوچھا کہ میں شراب (DRINK) کونسی لاؤں؟ تو

اسمتھ صاحب نے صاف انکار کردیا اور پھلوں کا عرق لانے کا آرڈر دیا، میں نے خیال کیا کہ میری وجہ سے ایسا کررہے ہیں اس لئے میں بولا "آپ جو پیتے ہیں وہ پیجئے، اُس میں تکلف کی ضرورت نہیں ہے، میں فروٹ جوس پی لوں گا"، اس کے جواب میں انھوں نے مسکراتے ہوئے کہا "شراب اور سگرٹ کو آج تک ایک مرتبہ بھی میں نے مُنہ نہیں لگایا ہے" مجھ کو اس پر تعجب ہوا اور میں نے اس سلسلہ میں مزید سوالات کئے تو معلوم ہوا کہ صرف یہی نہیں بلکہ بعض چیزیں جو مغربی زندگی کے نمایاں خدوخال سمجھی جاتی ہیں موصوف کا دامن اُن سے بھی کبھی آلودہ نہیں ہوا میں پروفیسر اسمتھ کی علمی قابلیت اور ذوقِ تحقیق کا تو پہلے سے قائل تھا ہی اس واقعہ نے اُن کے اخلاق اور کردار کا بھی دل پر نقش جمادیا جو آٹھ مہینہ مسلسل اُن کے ساتھ رہنے اور ان کو بہت قریب سے جلوت میں اور خلوت میں دیکھنے سے اور گہرا ہوگیا، پھلوں کے عرق کا ایک ایک گلاس پینے کے بعد کھانا شروع ہوا تو کھانے پر اور اس سے فراغت کے بعد ڈرائنگ روم میں بیٹھ کر ہم دونوں میں دیر تک مفصل گفتگو ہوئی اور اس سب کا موضوع اسلام اور عالمِ اسلام کی مختلف تحریکات تھا، اسی سلسلہ میں موصوف نے بتایا کہ حال میں ہی مک گل یونیورسٹی مونٹریل (کناڈا) میں اسلامی علوم وفنون کا ایک انسٹی ٹیوٹ قائم ہوا ہے اور وہ اس کے ڈائرکٹر ہیں، پھر انھوں نے پوچھا کہ کیا میں سال دو سال کے لئے وہاں آنا پسند کروں گا، جب میں نے جواب اثبات میں دیا تو انھوں نے زیرِ لب مسکراہٹ کے ساتھ شکر گذاری کا اظہار کیا اور اب مجلس برخاست ہوگئی اور اسمتھ صاحب دوسرے دن (غالباً ڈھاکہ کے لئے) روانہ ہوگئے، اب ہم دونوں میں ایسا تعلق پیدا ہوگیا تھا کہ خط وکتابت برابر جاری رہی اور ہم دونوں ایک دوسرے کو اپنی تصنیفات اور مقالات کا ایک ایک نسخہ بھی بھیجتے رہے، اسمتھ صاحب نے مونٹریل واپس ہوتے ہی مک گل یونیورسٹی میں میرے بلانے کی تحریک شروع کردی اور آخر کار تمام رسمی کارروائیوں کے بعد ۵۲ء میں دو سال کے لئے بحیثیت فیلو کے میرے تقرر کا دفتری خط پہونچ گیا، میرے عزیز دوست (پروفیسر) خلیق احمد صاحب نظامی کو اطلاع ہوئی تو انھوں نے علی گڈھ سے لکھا "یہ چیز آپ کے مرتبہ سے گری ہوئی ہے آپ کو تو وہاں پروفیسر ہوکر جانا تھا" لیکن یہاں تو عالم یہ تھا کہ ؎

"تسکیں کو ہم نہ روئیں جو ذوقِ نظر ملے"

مجھ کو شروع سے ہی یورپ جانے اور بقول اکبر الہ آبادی "خدا کی شان" دیکھنے کا ارمان تھا اس لئے

میں نے اس پیش کش کو قبول کرکے کناڈا جانے کا پکا ارادہ کرلیا، لیکن ہوا یہ کہ جب میں اس سلسلہ میں مغربی بنگال کے ڈائرکٹر آف پبلک انسٹرکشن سے ملا تو انھوں نے بتایا کہ چونکہ میں کنٹرکٹ پر ہوں اس لئے مجھ کو دو برس کی رخصت نہیں مل سکتی، البتہ ہاں استعفےٰ دیکر میں جانا چاہوں تو جاسکتا ہوں، ظاہر ہے استعفےٰ دینے کی ہمت مجھ میں نہیں ہوسکتی تھی، مجبوراً دل کی حسرت دل میں رہ گئی اور میں نے اسمتھ صاحب کو معذرت لکھ دی، اس موقع پر اس کا اظہار نامناسب نہیں ہے کہ یوں تو اسمتھ صاحب نے میری سب ہی کتابیں پڑھی ہیں اور برہان بھی اُن کی نظر سے گذرتا رہتا ہے لیکن میری دو کتابوں سے وہ زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں، نمبر اول پر مولانا عبید اللہ سندھی اور اُن کے ناقد' اور اس کے بعد "مسلمانوں کا عروج زوال" اول الذکر کتاب جو درحقیقت کوئی باقاعدہ تصنیف نہیں اور اسی لئے ندوۃ المصنفین کی مطبوعہ بھی نہیں ہے اُن چند مضامین کا مجموعہ ہے جو میں نے قلم برداشتہ معارف اعظم گڈھ کے ایک مضمون کے جواب میں لکھ دیئے تھے، بعد میں سندھ ساگر اکاڈمی لاہور نے انہیں مضامین کو میری اجازت سے کتابی صورت میں شائع کردیا۔ اور پھر اس کا انگریزی ترجمہ بھی سنا ہے کہ شائع ہوگیا ہے، اگرچہ یہ میری نظر سے اب تک نہیں گذرا، بہرحال یہ عجیب بات ہے کہ خود میری نظر میں یہ کتاب صرف ایک سرسری اور قلم برداشتہ مضمون کی چند قسطوں کا مجموعہ ہے لیکن اس کے باوجود ہندو پاک سے باہر کے علمی حلقوں میں میرے تعارف کا ذریعہ بڑی حد تک یہی کتاب ہے چنانچہ پروفیسر اسمتھ نے اپنی معرکہ آرا کتاب "اسلام اِن دی ماڈرن ہسٹری آف دی ورلڈ" میں اس کا حوالہ دیا ہے، اور ان کے علاوہ ڈاکٹر جمال الدین الشیال نے اپنی عربی کتاب "الحرکات الاصلاحیة ومراکز الثقافة فی الشرق الاسلامی الحدیث" کی جلد اول میں اس کتاب کو اپنے انگریزی کتابوں کے ماخذ میں شمار کیا ہے۔

اسمتھ صاحب کو میری مجبوری کا علم ہوا تو انہیں افسوس ضرور ہوا، لیکن اب آئندہ وہ کسی اور بہتر موقع کے منتظر رہے، ہم دونوں میں خط و کتابت کا اگرچہ گاہے ماہے۔ سلسلہ تو جاری تھا ہی، ۱۹۵۸ء میں میں کلکتہ چھوڑ کر علی گڈھ آیا اور شعبۂ دینیات سے متعلق ہوا۔ میرے لکھے بغیر کسی اور ذریعہ سے پروفیسر اسمتھ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے مجھ کو ایک مفصل خط لکھا جس میں تحریر تھا "مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کا شعبۂ دینیات

جس کس مپرسی کے عالم میں تھا اسے دیکھ کر سخت افسوس ہوتا اور مسلمانوں کی بے حسی پر ماتم کرنے کو جی چاہتا تھا۔
چنانچہ ۵۶ء میں میں علی گڈھ گیا اور یونیورسٹی میں ایک تقریر کرنے کا موقع ملا تو میں نے ذمہ داران یونیورسٹی کو اس طرف توجہ دلائی اور کہا کہ یورپ اور امریکہ میں اسلامی دینیات پر جو کام ہو رہا ہے اور وہاں اس مضمون کو جو اہمیت دی جاتی ہے افسوس ہے کہ اس یونیورسٹی میں جو مسلم یونیورسٹی کہلاتی ہے یہ مضمون اسی قدر بے وقعت ہے،
اس کے بعد موصوف نے لکھا " مجھ کو یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ میری یہ آواز صدا بصحرا ثابت نہیں ہوئی اور اب یونیورسٹی نے آپ کو اس شعبہ کے صدر کی حیثیت سے بلایا ہے۔ تو امید ہے آپ اس شعبہ کا حق ادا کریں گے چونکہ اس کی تحریک میں نے ہی کی تھی اس لئے آپ کے علی گڈھ پہونچنے پر مجھ سے زیادہ کسی کو خوش ہونے کا حق نہیں ہے۔ اور میری طرف سے آپ اس پر دلی مبارکباد قبول کیجیے" میں جب علی گڈھ آیا تو اسمتھ صاحب کا یہ خط میں نے وائس چانسلر کرنل زیدی صاحب کو بھی دکھا دیا تھا تاکہ انہیں معلوم ہو کہ یونیورسٹی میں شعبۂ دینیات کی طرف سے بے توجہی کو غیر مسلم سنجیدہ فکر حضرات تک کس طرح محسوس کرتے ہیں،

سن تو سہی ہے خلق میں تیرا فسانہ کیا ❊ کہتی ہے تجھ کو خلق خدا غائبانہ کیا

جو قوم خود اپنی تہذیب وثقافت اور اُس کے بنیادی پس منظر اور اس تہذیب کے ترکیبی عناصر کی قدر وقیمت نہیں پہچانتی اور ان کی اہمیت کا علمی اعتراف نہیں کرتی وہ محض دوسروں کی نقالی اور پیروی کے سہارے اپنے لئے عزت وعظمت کا کوئی مقام حاصل نہیں کر سکتی، یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں جگہ جگہ مستقل شعبۂ دینیات (DIVINITY COLLEGE) کا اہتمام وانصرام ہے اور یونیورسٹیوں کے احاطہ میں اُن کی وہی اہمیت ہے جو سائنس اور آرٹس کے دوسرے شعبوں کی ہے، میں نیویارک میں کولمبیا یونیورسٹی گیا تو یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ یونیورسٹی کے صدر دروازہ پر ہی نہایت جلی قلم سے جو عبارت کندہ ہے اس میں لکھا ہوا ہے " یہ یونیورسٹی فلاں سنہ میں خدا کے نام کی عظمت قائم کرنے کی غرض سے وجود میں لائی گئی " اسی طرح کی عبارتیں دوسری یونیورسٹیوں میں لکھی نظر آئیں، دنیا کی موجودہ ترقی یافتہ قومیں اپنے مذہب، کلچر، اور ثقافت کے لئے کیا کچھ کر رہی ہیں، اُن سے قطع نظر! خود اپنے ملک میں دیکھیے، ہمارے برادرانِ وطن اپنی پرانی تہذیب اور مذہب اور اپنے قومی علوم وفنون کی ترقی اور عروج کے لئے کیا کچھ نہیں کر رہے ہیں؟ اسی کا اثر اور نتیجہ ہے کہ

ہندو مغربی علوم وفنون میں کمال پیدا کرنے کے بعد بھی ذہن اور دماغ، طریق بود و ماند اور فکر و نظر کے اعتبار سے ہندو ہی رہے اور یہاں یہ عالم ہوا کہ مغربی تہذیب میں بالکل جذب ہو کر اپنی خودی کو بھول گئے، سر ارک ایشبی (SIR ERIC ASHBY) جو عہدِ حاضر کے برطانوی سائنٹسٹ اور ماہرِ تعلیم ہیں اُن کا ایک بڑا فاضلانہ مقالہ انڈیا اور افریقہ کی یونیورسٹیوں پر لندن یونیورسٹی کے اسکول آف اورنیٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز کے ایک بلیٹن میں ۱۹۶۱ء میں شائع ہوا تھا اس میں انھوں نے اسی چیز کا رونا رویا ہے کہ چونکہ ہندوستانی یونیورسٹیوں میں مذہب اور مشرقی علوم وفنون کی تعلیم پر زیادہ زور نہیں دیا گیا اس لئے اُن یونیورسٹیوں سے ہندو اور مسلمان جو تعلیم پا کر نکلے وہ اس تاریخ اور فلسفہ سے تو متاثر تھے جس کی جڑیں بحرِ روم اور عیسائیت میں ہیں لیکن وہ خود اپنی تہذیب اور کلچر کی قدروں سے ناآشنا رہے، یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں کثرت سے یونیورسٹیاں ہیں لیکن اس کے باوجود — جیسا کہ اڈورڈ شلس (EDWARD SHILS) نے ابھی حال میں لکھا ہے۔

"ہندوستان میں کوئی ذہنی طبقہ (INTELLECTUAL COMMUNITY) موجود نہیں ہے اور ایک حد تک اس کی وجہ یہی ہے کہ ملک میں ثقافتی اداروں کی کمی ہے اور یونیورسٹیوں نے ایشیائی کلچر کے چیلنج کا جواب بہت ہی کمزور طریقہ پر دیا ہے۔" فاضل مقالہ نگار نے جو بات کہی ہے وہ ہندوستان کے دو بڑے فرقوں، ہندو اور مسلمان دونوں کے لئے یکساں کہی ہے لیکن ہر شخص بنگال، بہار، مدراس، مہاراشٹر اور گجرات اور یوپی میں محسوس کر سکتا ہے کہ یہ بات مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ پر زیادہ صادق آتی ہے اور ہندوؤں پر کم اور اس کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر کیا گیا، جو حالت ہے سو ہے، مگر زیادہ افسوس اس بات کا ہے کہ خود ہم کو اس کا احساس نہیں اور احساس ہے تو سات سمندر پار بیٹھی ہوئی اُس قوم کے بالغ نظر افراد کو ہے جس کی تہذیب کی نقالی میں ہم خود اپنے آپ کو بھول گئے ہیں، یہ بالغ نظر افراد وہ ہیں جو ایشیائی اقوام کی ذہنی اور دماغی پسماندگی و زبوں حالی کے اسباب کا سُراغ لگا رہے اور اس پر ریسیرچ کر رہے ہیں، "تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو"

بہر حال اسمتھ صاحب کو میرے علی گڈھ آنے سے جو خوشی ہوئی اُس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ اسکو یونیورسٹی کے شعبۂ دینیات کی تنظیمِ جدیدہ کی طرف ایک قدم سمجھتے تھے اور دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ اب یونیورسٹی میں آنے کے بعد میرے لئے کناڈا جانا آسان ہوگا، چنانچہ وہ انتظار کرتے رہے، آخر جب مجھ کو یہاں تین برس ہو گئے

اور میں یونیورسٹی کے قواعد وضوابط کے مطابق باہر جانے کے لئے رخصت لینے کا حق دار ہوگیا تو انھوں نے دوبارہ سلسلہ جنبانی کی، مگر عجیب بات ہے موصوف ۱۹۶۲ء کے مارچ میں پھر علی گڑھ آئے تھے اور تین دن یہاں ٹھہرے تھے، ان دنوں میں متعدد بار جلوت میں اور خلوت میں اُن سے دیر تک گفتگو رہی، لیکن انھوں نے اس کا اظہار ہرگز نہیں کیا کہ میں عنقریب بلایا جاؤں گا۔

ماہ جون ۱۹۶۲ء کا اکثر حصہ میں نے مفتی صاحب (مولانا عتیق الرحمٰن عثمانی) کے ساتھ چکروتہ پہاڑ پر گذارا، وہاں سے علی گڑھ واپس آیا تھا کہ ایک دن اچانک اسمتھ صاحب کا رجسٹرڈ خط مونٹریل سے وصول ہوا، کھول کر دیکھا تو اُس میں بڑی محبت آمیز زبان میں ایک برس کے لئے بحیثیت وزٹنگ پروفیسر کے انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز مک گل یونیورسٹی میں آنے کی پیش کش تھی، کرنل زیدی تو یہاں تھے نہیں ڈاکٹر یوسف حسین خان پرو وائس چانسلر موجود تھے۔ میں نے یہ خط موصوف کو دکھایا، بڑے خوش ہوئے اور فرمایا "آپ ضرور چلے جایئے، اس سے فائدہ آپ کو اور اُن کو دونوں کو ہی ہوگا، اس کے علاوہ احباب اور گھر والوں نے بھی مشورہ یہی دیا۔ چنانچہ میں نے اللہ کا نام لے کر جانے کا ارادہ کرلیا اور ادھر میں نے اسمتھ صاحب کو اُن کے شکریہ کے ساتھ اپنی منظوری کی اطلاع دی جس پر انھوں نے فوری کارروائی یہ کی کہ B.O.A.C کمپنی کو لکھ کر میری آمد ورفت کا کرایہ جمع کر دیا اور ادھر میں نے رخصت کی درخواست دی اور مذکورۂ بالا کمپنی کو لکھ کر ۹ر ستمبر کے لئے جہاز میں سیٹ رزرو کرالی، اس اثناء میں روانگی کے لئے جو ضروری اور بھی کارروائیاں تھیں یعنی پاسپورٹ اور وزا کا حاصل کرنا، رزرو بنک آف انڈیا سے اجازت حاصل کرنا، ٹیکہ لگوا کر ہیلتھ سرٹیفکٹ لینا اور کپڑوں کی تیاری وغیرہ یہ سب چلتی رہیں، یہاں علی گڑھ یونیورسٹی میں رواج ہے کہ کوئی شخص یورپ اور امریکہ وغیرہ جاتا ہے تو روانگی سے ایک ڈیڑھ ہفتہ پہلے اور واپسی کے بعد دوستوں کی طرف سے شاندار پارٹیوں اور دعوتوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، لیکن میں اس رواج کو اخلاقی حیثیت سے معیوب اور مذموم سمجھتا ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جانے والے کے جو خوشحال اور وسیع آمدنی والے احباب ہیں وہ ان پارٹیوں کا انتظام بڑی سہولت سے کرسکتے ہیں، مگر دوسرے احباب جو اِس حیثیت کے مالک نہیں ہوتے خواہ وہ مخلص کتنے ہی ہوں، سخت مشکل میں پھنس جاتے ہیں، اگر وہ دعوت کریں تو انہیں زیر بار ہونا پڑے گا۔

اور اگر نہ کریں تو دل ہی دل میں اُن کو خفت اور شرمندگی کا احساس ہوگا، اس کے علاوہ دوسری وجہ یہ ہے کہ یورپ جانے سے پہلے اور آنے کے بعد ضرورت ہے کہ ہلکی پھلکی غذائیں کھائی جائیں تاکہ معدہ کی حالت ٹھیک رہے، مگر ان دعوتوں کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ثقیل و متنوع اور مرغن غذائیں پیہم کھاتے رہنے سے معدہ کی حالت خراب ہو جاتی ہے اور طرح طرح کی شکایات پیدا ہو جاتی ہیں، ان سب سے قطع نظر یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ اس قدر طویل و دراز سفر میں جانے سے پہلے ہر شخص کی یہ طبعی خواہش ہوتی ہے کہ اب روانگی میں جو تھوڑے بہت دن باقی رہ گئے ہیں وہ گھر میں بیوی بچوں کے ساتھ رہنے اور ان کے ساتھ کھانے پینے میں صرف ہوں مگر یہ دعوتیں اس کا موقع نہیں دیتیں اور اس طرح گویا یہ گھر کے لوگوں کی حق تلفی اور انکی بددلی کا باعث ہوتی ہیں، اس بنا پر متعدد مخلص احباب بیحد مصر رہے مگر میں نے کسی کے ہاں چاء کی دعوت بھی قبول نہیں کی اور خوش اسلوبی کے ساتھ معذرت کر دی، البتہ ہمارے ڈپارٹمنٹ کی تھیالوجیکل سوسائٹی نے ایک الوداعی پارٹی دینی چاہی میں نے اُسے منظور کر لیا، چنانچہ ۸ ر ۹ ستمبر کی درمیانی شب میں سوسائٹی کی طرف سے ڈنر ہوا جس میں وائس چانسلر پرو وائس چانسلر، دوسرے حکام یونیورسٹی اور مختلف شعبوں کے معزز اساتذہ اور طلبا نے شرکت فرمائی، کھانے سے فراغت کے بعد جناب وائس چانسلر صاحب نے ازراہ بندہ نوازی ایک مختصر تقریر کی اور اس کے جواب میں میں نے بھی پانچ چھ منٹ یونیورسٹی کا شکریہ ادا کیا کہ اس نے میری رخصت منظور کر کے مجھ کو اس پیش کش سے فائدہ اٹھانے کا موقع دیا۔ اس کے بعد مجلس برخاست ہوئی اور میں گھر آگیا، ہوائی جہاز کے سفر میں چالیس پونڈ تک کا سامان فری لیجانے کی اجازت ہوتی ہے اس لئے میں نے مختصر سامان لے لیا جو کپڑوں اور کتابوں پر مشتمل تھا، بستر، تولیہ، صابون وغیرہ کا تو سوال ہی نہیں کیونکہ یہ چیزیں عمدہ سے عمدہ ہر جگہ مہیا ہوتی ہیں، کتابوں کا بوجھ خواہ مخواہ بندھا ان میں کوئی کتاب ایسی نہیں تھی جو وہاں کی لائبریری میں موجود نہ ہو، البتہ جو ایک المونیم کا لوٹا ساتھ لے لیا تھا وہ پورے سفر میں بڑا آرام دہ اور کارگر ثابت ہوا، کیونکہ مغربی زندگی میں اس قسم کی چیز کا کوئی تصور ہی نہیں ہے اور صرف یہی نہیں بلکہ وہ لوگ اسے حیرت و استعجاب کی نگاہ سے دیکھتے ہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر طہارت مکمل نہیں ہوتی اور کم سے کم ایک مسلمان کے لئے تو بالکل ناگزیر ہے، اس طرح سامان درست کیا، کچھ دیر بچوں اور اعزا و اقربا

سے بات چیت کی، صبح ہی روانہ ہونا تھا اور بچوں سے اتنی طویل مدت کے لئے جدا ہونے کا پہلا اتفاق تھا۔ اس لئے طبیعت متاثر تھی، مگر ۱۹۴۷ء میں آزادی کے صدقہ میں میرے سر پر جو قیامت گذری ہے اُس نے ڈھیٹ بنا دیا ہے اور اب زندگی کا کوئی حادثہ حادثہ نہیں معلوم ہوتا، پھر مولانا حالی کا یہ شعر بھی یاد تھا کہ

طبیعت کو ہوگا قلق چند روز ٭ بہلتے بہلتے بہل جائے گی

اس کے علاوہ عربی کے یہ شعر اکثر پڑھتا تھا۔

لا یمنعنك خفض العیش فی دعةٍ نزوع نفسٍ الی اھلٍ واوطانٖ

تلقی بکل بلادٍ ان حللت بھا اھلاً باھلٍ وجیراناً بجیرانٖ

اس لئے طبیعت کو سمجھا بجھا کر سو گیا، صبح ہوئی تو نماز کے بعد سے ہی احباب کی آمد و رفت شروع ہوگئی، آخر ایر انڈیا ایکسپریس جو سوا آٹھ بجے صبح کے لگ بھگ دہلی جاتی ہے اُس سے روانہ ہونے کے لئے اسٹیشن پہونچا تو یہ دیکھ کر کچھ خوشی اور کچھ ندامت سی ہوئی کہ میرے عزیزوں کے علاوہ یونیورسٹی کے عمائد، ملازمین، اساتذہ اور طلبا اور شہر کے احباب کا ایک بڑا مجمع الوداع کہنے کے لئے وہاں موجود تھا۔ ایسے موقع پر عام دستور یہ کہنے کا ہے کہ "فلاں فلاں حضرات لائق ذکر ہیں" مگر میرے نزدیک یہ طریق بیان بھی غیر اخلاقی چیز ہے اس سے اُن لوگوں کے خلوص اور محبت کی توہین ہوتی ہے، جن کو ناقابلِ ذکر قرار دیکر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اس لئے میں نام کسی کا نہیں لوں گا، البتہ قلب اب تک اُن کے جذبۂ محبت وخلوص کے اظہار پر سراپا تشکر و امتنان ہے، بعض احباب جو اسٹیشن پر نہ آسکے تھے وہ دہلی پہونچ گئے۔ اور بعض نے خود میرے ساتھ دہلی تک کا سفر کیا، ٹرین آئی اور معانقوں اور مصافحوں کے بعد میں روانہ ہوا۔ گیارہ بجے کے قریب دلّی پہونچکر دفتر برہان پہونچا، شام کے سات بجے تک احباب کی آمد و رفت اور ملاقات کا سلسلہ جاری رہا، مولانا حفظ الرحمٰن صاحب مرحوم سے تو خیر میرا رشتہ بھی تھا، مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی سے میرا کوئی رشتہ نہیں ہے مگر اس کے باوجود حق یہ ہے کہ ہم تینوں آپس میں سگے بھائیوں سے زیادہ تھے، بھائی حفظ الرحمٰن کو دنیا سے رخصت ہوئے کل ایک مہینہ آٹھ دن ہوئے تھے اس لئے یہ غم تازہ تو تھا ہی دلّی پہنچ کر یہ زخم اور ہرا ہو گیا اور ساتھ ہی اس خیال نے ستانا شروع کر دیا کہ مفتی صاحب مولانا مرحوم کی بے وقت

جدائی سے مغموم تھے ہی اب میں بھی ایک طویل مدت کے لئے جدا ہوں گا تو اُن کے دل پر کیا گزرے گی؟ بہرحال جانا تو تھا ہی، جہاز کو سوا نو بجے شب میں روانہ ہونا تھا اس لئے میں احباب و اعزا کے ایک قافلہ کے ساتھ آٹھ بجے پالم کے ہوائی اڈہ پر پہونچ گیا، وہاں معلوم ہوا کہ جہاز ایک گھنٹہ لیٹ ہے اس لئے میں نے سب سے مل ملا کر اُن کو واپس کر دیا اور تنہا ویٹنگ روم میں جا کر بیٹھ گیا، آخر انتظار کی گھڑیاں ختم ہوئیں، جہاز ½ ۹ بجے کے قریب آیا، دس بجے جہاز کا راستہ کھلا اور سب مسافروں کے ساتھ میں بھی جہاز میں اپنی سیٹ پر جا کر بیٹھ گیا، ہوائی جہاز میں یہ میرا پہلا سفر نہیں تھا، اس لئے میں اس سے نہ صرف یہ کہ نامانوس نہیں ہوں بلکہ طبعی طور پر اسے پسند کرتا ہوں ٹھیک سوا دس بجے جہاز روانہ ہوا، چند منٹ تک نئی دہلی اور اس کے قرب و جوار کے آثار نظر آتے رہے، اس کے بعد جہاز ایک فضائے لامحدود میں گم ہو گیا، آسمان پر ستارے تو نظر آتے تھے مگر بستی کا کوئی نشان دکھائی نہیں دیتا تھا، گویا دنیا اور اہلِ دنیا سے اب کوئی تعلق ہی باقی نہیں رہا تھا۔ (باقی)

سیرۃ النعمانؒ

سیرۃ النعمان علامہ شبلی نعمانیؒ کی نہایت قابلِ قدر تالیف ہے اس میں امام الائمہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح حیات اور خصوصیات فقہ و استنباط کو ایک خاص اسلوب میں پیش کیا گیا ہے، امام اعظمؒ کے اجتہادی مسائل تقریباً بارہ "سو" برس سے تمام ممالک اسلامیہ میں پھیلے ہوئے ہیں، بڑی بڑی عظیم الشان اسلامی سلطنتوں میں اُن ہی کے مسائل قانونِ سلطنت تھے اور ہیں، اسلامی دنیا کا بیشتر حصہ اُن ہی کے مسائل کا پیرو ہے، عربی، فارسی، ترکی بلکہ یورپ کی زبانوں میں بھی اُن کی متعدد سوانح عمریاں لکھی گئیں، ظلم ہوتا اگر اُن کی سوانح اردو میں نہ لکھی جاتی جو بلحاظ غالب اُن ہی کے پیرووں کی زبان ہے، علامہ شبلیؒ نے امام موصوفؒ کے شایانِ شان یہ سوانح لکھ کر وقت کی بڑی ضرورت کو پورا کیا ہے یہ عجیب بات تھی کہ عام ناشرین نے اس اہم کتاب کو کبھی اس کے مرتبہ اور حیثیت کے مطابق شائع کرنے کی سعی نہیں کی، ایک زمانہ میں لاہور سے اس کتاب کا نسبتاً صحیح ایڈیشن شائع ہوا تھا۔ اور اس میں کچھ کارآمد حواشی بھی تھے، مکتبہ برہان نے اس ایڈیشن کی کتابت اُسی لاہور کے ایڈیشن سے کرائی ہے اور صحت کے ساتھ حسنِ طباعت کا بھی اہتمام کیا ہے، سائز متوسط صفحات ۲۲۴، قیمت تین روپے، پچاس پیسے

مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

ادبیات:-

"یہ رات کے پجاری"

شمس نوید عثمانی

آنکھیں کھلی ہوئی ہیں، نظروں پہ نیند طاری — بیدار خود فریبی - خوابیدہ ہوشیاری
تاریکیوں میں اوجھل نظروں سے ہر حقیقت — پرچھائیوں سے لڑتی ظلمت کی شہسواری
خوابوں کے آبگینے بھرتے ہیں مے سمجھ کے — جذبات کی رگوں سے "خونِ حیات" جاری

اپنے ہی خود شکاری!
یہ رات کے پجاری!

معصوم چاندنی میں دھوکا سراب کا ہے — اعصاب آرزو پر نشّہ سا خواب کا ہے
ہیں غیر کے لہو سے اپنے چراغ روشن — حسنِ ہوس پہ لرزاں سایہ عذاب کا ہے
ناکام تجربوں کا طوفان ہے ترقّی — ہر انقلاب، قاصد اک انقلاب کا ہے

ماحول کے بھکاری
یہ رات کے پجاری

ان کا نشانِ قسمت راہیں بدلتے تارے — سرمایۂ بصیرت ماحول کے اشارے
اک صبحِ زندگی کو دیکھیں تو کیسے دیکھیں — سورج کی روشنی میں یہ خیرگی کے مارے؟
کھو کر خود اپنی منزل ہنستے ہیں قافلوں پر — ان کا وجود باقی "انکار" کے سہارے

سوزِ یقیں سے عاری
یہ رات کے پجاری

تاریک ہیں فضائیں "تاریکیٔ نظر" سے — گزرے ہیں چاند سورج مفلوج و بے اثر سے
اب جس میں موت، اندھے انساں کی گھات میں ہو — تعمیر ہو رہی ہے وہ قبر سیم و زر سے
امید کی شعاعیں دم توڑنے لگی ہیں — تنویر کے پیمبر گزریں گے کب ادھر سے

ہیں زندگی پہ بھاری
یہ رات کے پجاری

تبصرے

تذکرہ صوفیائے پنجاب — از مولانا اعجاز الحق قدوسی، تقطیع متوسط، ضخامت ۷۰۱ صفحات کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد پندرہ روپے، پتہ:- سلمان اکیڈمی ۳۰ نیو کراچی ہاؤسنگ سوسائٹی کراچی ۵

ہندوستان میں اسلام کا قدم پہونچا تو اُس کے جلو میں صوفیائے کرام بھی آئے اور انھوں نے اس سرزمین کے گوشہ گوشہ کو اپنے انفاسِ قدسیہ سے اجاگر کردیا۔ چنانچہ اس غیر منقسم ملک کا کوئی خطہ ایسا نہیں ہے جہاں ان بزرگوں کے آثار ومقابر بڑی تعداد میں موجود نہ ہوں اِس سلسلہ میں پنجاب کو ایک شرف وامتیاز یہ حاصل ہے کہ صوفیائے کرام کے اس قافلہ کی دوسری منزل سندھ کے بعد پنجاب ہی تھی، یہی وجہ ہے کہ سندھ کی طرح یہ صوبہ بھی مسلمانوں کی نمایاں اکثریت کا صوبہ رہا اور اسلامی تعلیم وتربیت کے بڑے بڑے مرکز یہاں قائم ہوئے، خوشی کی بات ہے کہ فاضل مؤلف جو اپنے ذوقِ تحقیق وسلیقۂ تصنیف کے لئے مشہور ہیں صوفیائے سندھ کا تذکرہ لکھنے کے بعد ادھر متوجہ ہوئے اور بڑی محنت وکاوش کے بعد صوفیائے پنجاب کے حالات وسوانح میں بھی ایک ضخیم کتاب انھوں نے مرتب کردی، اِس کتاب میں تیرانوے (۹۳) بزرگوں کا تذکرہ ہے، مشاہیر واکابر مشائخ کا خوب مفصل اور مبسوط اور دوسروں کا مختصر اور بعضوں کا دو دو تین سطروں میں ہی۔ لیکن متن میں جن بزرگوں کا ذکر آتا گیا ہے فاضل مؤلف نے تقریباً ان سب پر ہی مفصل اور معلومات افزا حواشی لکھے ہیں، اسی طرح یہ کتاب پنجاب کے علاوہ دوسرے علاقوں کے بھی کثیر صوفیا کے تذکرہ پر مشتمل ہے، جو کچھ لکھا ہے بڑی تحقیق اور جامعیت سے دلچسپ اور شگفتہ زبان میں لکھا ہے، اور اگرچہ کہیں کہیں کرامات، اور خوارقِ عادات چیزوں کا بھی ذکر آگیا ہے تاہم پوری کتاب میں ایک مؤرخ کا اندازِ نگارش نمایاں ہے، پنجاب میں جس کثرت سے صوفیاء پیدا ہوئے یا اس خطہ کے ساتھ ان حضرات کا جو تعلق رہا ہے اس کے پیشِ نظر زیرِ تبصرہ کتاب کو جامع تذکرہ نہیں کہا جا سکتا، لیکن آئندہ جو محققین اس موضوع پر

کام کریں گے اُن کے لئے یہ کتاب شمعِ راہ کا کام دیتی رہے گی، شروع میں ڈاکٹر سید معین الحق نے کتاب کا تعارف اور لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید نے مقدمہ لکھا ہے جو تصوف اور اس کی تاریخ سے متعلق بعض اشارات کے اعتبار سے بجائے خود مفید ہیں، آخر میں مآخذ کی فہرست ہے جو مطبوعہ و غیر مطبوعہ بیاسی (۸۲) کتب و رسائل کے ناموں پر مشتمل ہے، کتاب خواص و عوام دونوں کے مطالعہ کے لائق ہے جو ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

عبقات ترجمہ مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ تقطیع کلاں، ضخامت ۳۲۴ صفحات، کتابت و طباعت جلی اور روشن، قیمت مجلد درج نہیں، پتہ:- اللجنۃ العلمیہ، چنچل گوڑہ، حیدرآباد-۲۴-

عبقات حضرت شاہ اسمٰعیل شہید کی مشہور تصنیف ہے جس میں شاہ صاحب نے فلسفہ اور تصوّف کے مسائل و مباحث مثلاً انسان کے نفسی اور حواسی علوم، اُن کے انواع و اقسام، اعیان ثابتہ، حقائق امکانیہ، اسمائے کونیہ، مظاہر و مبدأ وجود، وجود کے انواع و اقسام، اُن کے لطائف و مزایا، ماہیات اور ان کا تعیّن، تجلی، ایجاب و اختیار، مراتبِ نفس، روح کی حقیقت، مراتبِ کمال، مقاماتِ تصوف وغیرہ ان سب پر اس درجہ دقیق و غامض کلام کیا ہے کہ خود انھوں نے اس کی شرح لکھنے کا بھی ارادہ کیا تھا جو آپ کی مجاہدانہ مصروفیتوں کے باعث عمل میں نہیں آسکا ہے، زیرِ تبصرہ کتاب اس کا اُردو ترجمہ ہے اور حق یہ ہے کہ اس بلند پایہ اور دقیق مباحث پر مشتمل کتاب کے ترجمہ کا مستحق مولانا گیلانی سے زیادہ اور کون ہو سکتا تھا۔ پھر بڑی بات یہ ہے کہ چونکہ یہ ترجمہ ہے اس لئے انتشار و تداخلِ مضامین کے اُس عیب سے مبرّا ہے جو مولانا کی اپنی تحریروں کا خاصہ بن گیا ہے، ترجمہ کے علاوہ کہیں کہیں تشریحی اور معلوماتی حواشی بھی ہیں، اس بنا پر خاص اربابِ ذوق اور اہلِ علم کے لئے اس کتاب کی اشاعت نویدِ جانفزا سے کم نہیں، لیکن نہایت افسوس کی بات ہے کہ کتاب کتابت اور طباعت کی غلطیوں سے بھرپور ہے اور بعض بعض مقامات پر تو عبارتیں کی عبارتیں مسخ ہوگئی ہیں، ضرورت ہے کہ تصحیح کے مکمل اہتمام و انتظام کے ساتھ اس کو دوبارہ شائع کیا جائے۔ محض غلط نامہ اس کے لئے کافی نہیں ہے۔

مکتوباتِ عبدالحق مرتبہ:- جلیل صاحب قدوائی، تقطیع خورد ضخامت ۶۷۸ صفحات

کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد بارہ روپے، پتہ :- مکتبۂ اسلوب، کراچی - ۱۸

یہ کتاب مولوی عبدالحق (بابائے اُردُو) کے چھوٹے بڑے اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو باون حضرات کے نام ہیں، ان حضرات میں گاندھی جی، سر تیج بہادر سپرو، مولانا ابوالکلام آزاد ایسے زعمائے ملک وقوم بھی ہیں اور مولانا عبدالماجد دریابادی، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، ڈاکٹر عابد حسین، سید ہاشمی جیسے اربابِ قلم اور فضلاء بھی! مولوی صاحب کو اُردُو زبان کے ساتھ جو والہانہ عشق تھا یہ خطوط اُس کا بہترین مظہر ہیں، وہ کہیں ہوں کسی حالت میں ہوں، اُردُو کو ایک لمحہ کے لئے فراموش نہیں کرتے، چنانچہ اِن خطوط میں بھی وہ کہیں اُردُو دشمنی کا رونا رو رہے ہیں، کہیں اُردُو کے دوستوں کو اُن کی خدمات پر آفریں کہہ رہے ہیں، کبھی اس سلسلہ میں مشورے لے رہے اور مدد طلب کر رہے ہیں، کسی جگہ نوجوانوں کی ہمت بڑھا رہے ہیں اور کام کا نقشہ بنا رہے ہیں، پھر ان خطوط میں ادبی اور علمی موضوعات پر گفتگو بھی ہے اور رائے زنی بھی، حدیث میں مومن کی شان یہ بیان کی گئی ہے کہ اُس کا حُب اور بغض دونوں اللہ کے لئے ہوتے ہیں، لیکن بابائے اُردُو کا حُب اور بغض جو بھی کسی کے ساتھ ہے اُردُو اور محض اُردُو کے لئے ہے، چنانچہ بعض خطوں میں انھوں نے اپنی مخصوص افتادِ طبع کے مطابق بعض لوگوں کے متعلق جو سخت اور ناشائستہ الفاظ استعمال کئے ہیں اُن کا سبب بھی اُردُو کے ساتھ اُن کا عشقِ مفرط ہی ہے حقیقت یہ ہے کہ کسی مقصد کے ساتھ لگاؤ ہو تو ایسا ہو، کام کی دُھن اور عشق و دیوانگی ہو تو اس انداز کی ہو، یہ خطوط ہمارے نوجوانوں کو اور علی الخصوص کسی تحریک سے وابستہ لوگوں کو ضرور پڑھنے چاہئیں، ان کا مطالعہ بے حد سبق آموز بھی ہوگا اور عبرت انگیز بھی اور ادبی وعلمی اعتبار سے مفید اور معلومات افزا بھی، شروع میں لائق مرتب کا مقدمہ جس میں انھوں نے صاحبِ خطوط کی مکتوب نویسی کی خصوصیات پر فاضلانہ تبصرہ کیا ہے بجائے خود خاصہ کی چیز ہے۔

برہان

شمارہ ۴	جمادی الاوّل ۱۳۸۳ھ مطابق اکتوبر ۱۹۶۳ء	جلد ۵۱

فہرستِ مضامین

نظرات — سعید احمد اکبرآبادی — ۱۹۴

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل — پروفیسر جوزف شاخت — ۱۹۸
ترجمہ:- از جناب مولوی فضل الرحمن صاحب ایم، اے ایل ایل بی
(علیگ) مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

گلہائے رنگا رنگ (ڈِس کورسز آف رومی) یا فیہ ما فیہ کا انگریزی ترجمہ — جناب مولانا مہر محمد خاں شہاب مالیرکوٹلوی — ۲۲۴

خاص الفقہ: ایک دکھنی تعلیمی مثنوی — ۲۳۲
مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی
مرتبہ:- مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول — جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی — ۲۳۹

دو ہفتہ دورۂ روس کی روئدادِ سفر — جناب مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی — ۲۴۳

ادبیات:- غزل و نیرنگِ خیال — جناب سعادت نظیر — ۲۵۱

تبصرے — (س) — ۲۵۲

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

سخت افسوس ہے ۶ ستمبر کو یوپی گورنمنٹ کے سب سے زیادہ سنیئر آئی، سی، ایس ممبر ریونیو بورڈ سید صدیق حسن صاحب نے اچانک داعیِ اجل کو لبیک کہا اور اس دنیا سے رخصت ہو گئے، انتقال سے صرف پانچ روز پہلے یعنی یکم ستمبر کو عصر کی نماز کے بعد دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کی مجلسِ انتظامیہ کا جلسہ تھا، مرحوم سے وہاں ملاقات ہوئی، حسب عادت بڑے تپاک اور گرم جوشی سے ملے، جلسہ کے اختتام پر ہم سب کے ساتھ مسجد ندوہ میں مغرب کی نماز پڑھی، باہر نکلے تو راقم الحروف اور دوسرے حضرات کے ساتھ دس پندرہ منٹ بات چیت کرتے رہے اور پھر مولانا عبدالماجد صاحب دریا بادی کو اپنے ساتھ لے کار میں بیٹھ کر رخصت ہو گئے، اس وقت دیکھنے میں کافی تندرست اور ہشاش بشاش تھے اور اس بات کا وہم و گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ بس اب عالمِ آب و گِل میں پانچ دن کے مہمان ہیں، پاکستان میں ایک قریبی عزیز کا انتقال ہو گیا تھا اُن کی تعزیت کرنے کی غرض سے اپنی بیوی اور بیٹی کے ساتھ لاہور جا رہے تھے، امرتسر پہونچ کر کسٹم وغیرہ کے مراحل سے گذرنے کے لئے ایک متعلق افسر کی میز کے سامنے جا کر کھڑے ہوئے اور جیب سے پاسپورٹ نکال کر افسر مذکور کی طرف بڑھا رہے تھے کہ وقتِ موعود آ پہونچا، یک بیک دل کی حرکت بند ہو گئی اور دھڑام سے زمین پر گر پڑے، لوگوں نے دیکھا تو مرغ روح قفسِ عنصری سے پرواز کر چکا تھا۔

"انا للہ وانا الیہ راجعون"

مرحوم کی شخصیت عجیب وغریب کمالات واوصاف کی جامع تھی، حکومت کے اعلیٰ افسر ہونے کی حیثیت سے نہایت لائق وقابل، بڑے نیکنام اور حکومت اور پبلک دونوں کی نگاہ میں معتمد اور قابل احترام تھے ہر معاملہ میں سرکاری ہو یا غیر سرکاری اُن کی ایمان داری اور دیانت پر سب کا ایمان تھا، ضرورت مندوں کے ساتھ ہمدردی وغمگساری اور عملاً ان کی امداد واعانت اس قدر عام اور ہمہ گیر تھی کہ ایک ہم پیشہ ہندو دوست کی اس کی زندگی میں مدد کرکے اور اس کی موت کے بعد اُس کے بچوں کو اپنی تربیت میں لے کر اور اُن کو اعلیٰ تعلیم دلاکر مرحوم نے انسانیت وشرافت کا جو غیر معمولی مظاہرہ کیا لکھنؤ کے باخبر اصحاب پر مخفی نہیں ہے پانچ ہزار روپیہ ماہوار تنخواہ پاتے تھے، لیکن اس کا اکثر وبیشتر حصہ غریبوں اور ضرورتمند اصحاب یا اداروں پر خرچ ہوتا تھا، دین داری کا یہ عالم تھا کہ کئی برس مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کی اکزیکٹو کونسل کے ممبر رہے، میٹنگ کے درمیان جب کبھی ظہر، عصر کی نماز کا وقت آتا تھا مرحوم پابندی کے ساتھ نماز ادا کرتے تھے، جدید طبقہ میں اللہ کے فضل وکرم سے دین دار لوگوں کی کمی نہیں ہے لیکن اگر معرفت وولایت کی حقیقت قلب کا سوز وگداز اور نظر کی پاکبازی ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حال میں اس طبقہ نے دو بزرگ ایسے پیدا کئے ہیں جنھیں بے تکلف ولی اور صاحبِ باطن ومعرفت کہا جاسکتا ہے، ایک جنوبی ہند کے ڈاکٹر مولوی عبدالحق، اور دوسرے یہ سید صدیق حسن، یہ دونوں خدا کو پیارے ہوگئے، مگر درحقیقت اسی طرح کے حضرات ہیں جن کے دم سے مذہب اور شرف ومجد انسانی کی عزت وآبرو اس زمانہ میں قائم ہے، اور ان کی پاک وصاف زندگیاں اس حقیقت کا روشن ثبوت ہیں کہ جو شخص فکر وعمل کے اعتبار سے سچّا اور پکّا مسلمان ہوتا ہے اُس کا وجود سرتاپا خیر وبرکت ہوتا ہے، اپنوں کے لئے بھی اور غیروں کے لئے بھی، مسلمانوں کے لئے اور ہندوؤں کے لئے بھی، ملت کے لئے اور قوم ووطن کے لئے بھی، حکومت کے لئے اور عوام کے لئے بھی نام کے صدیق تھے، اللہ تعالیٰ مرنے کے بعد بھی صدیقین وشہدا کا مقام جلیل عطا فرمائے، آمین!

اِس اشاعت میں اڈیٹر برہان کے نام مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی کا وہ خط شائع ہورہا ہے جو موصوف کے پندرہ روزہ سفر روس کے مشاہدات وتاثرات پر مشتمل ہے۔ اس ملک کے متعلق عام طور پر جو

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

پروفیسر جوزف شاخت

ترجمہ

از جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم، اے۔ ایل، ایل، بی (علیگ) مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

مقدمہ از مترجم | زیر نظر مضمون پروفیسر شاخت (SCHACHT) کے مقالے PROBLEMS OF MODERN ISLAMIC LEGISLATION کا ترجمہ ہے، جو مجلہ STVDIA ISLAMICA پیرس، ۱۹۶۰ء، نمبر ۱۲، ص ۹۹ - ۱۲۹، مرتبۂ شاخت و برون شوگ (BRVNSCHVIG) میں چھپا۔ مغربی اثرات کے تحت جو تجدد پسندانہ تبدیلیاں فقہ اسلامی کے مختلف ابواب میں اسلامی ممالک میں کی گئیں یہ مضمون ان کا تجزیہ و تحلیل کرتا ہے، شاخت کی ہستی محتاج تعارف نہیں، اس کی تصنیف ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE (فقہ اسلامی کے مآخذ) نے اسے سارے عالم اسلام اور قانون سے دل چسپی رکھنے والے حلقوں میں مشہور کر دیا، شاخت کے خیالات سے اتفاق یا اختلاف دوسری بات ہے مگر اس میں شک نہیں کہ اس کی کتاب نے علمی حلقوں کو چونکا دیا، شاخت نے اس کتاب میں فقہ اسلامی کی تاریخ کی بابت اپنے خیالات بڑی تفصیل سے پیش کئے ہیں، چونکہ اس مقالے کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے شاخت کے اساسی نظریات سے واقفیت ضروری ہے اس لئے ہم بقدر ضرورت اُن کو یہاں پیش کر کے اُن پر مختصر سی گفتگو کریں گے لیکن اس کا مقصد شاخت کے خیالات پر تفصیلی تبصرہ نہیں اس کے لئے تو مستقل ایک ضخیم تصنیف کی ضرورت ہے، فقہ اسلامی کی تاریخ کی بابت شاخت

کے پیش کردہ خیالات کوئی نئی چیز نہیں ہیں، وہ گولڈ سیہر (GOLD ZIHER) کا علمی وارث ہے اور اسی کے مرکزی خیالات پر اس نے اپنی عمارت تعمیر کی ہے مگر وسعتِ مطالعہ، تفصیلی استدلال اور خیالات کو پُر زور طریقے پر پیش کرنے میں وہ گولڈ سیہر سے کہیں آگے ہی نظر آتا ہے، گولڈ سیہر کو مغرب میں 'احادیث کے داخلی نقد' کا بانی بتایا جاتا ہے، یہ 'داخلی نقد' متنِ احادیث کی اس تنقید سے بالکل مختلف ایک دوسری چیز ہے جو علماء اسلام میں رائج رہی ہے، گولڈ سیہر کا کہنا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب احادیث کا اکثر و بیشتر حصہ جعلی ہے، احادیث دورِ نبوی کی چیز نہیں اور وہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال ہیں اس کے خیال میں احادیث، فقہی مسائل کے ارتقا کے مختلف ترتیب وار مرحلوں کو ظاہر کرتی ہیں۔

گولڈ سیہر کے بعد ہر گرونیہ (HURGRONJE) نے اپنی اسلامی فقہ و قانون کی تحقیقات کی بنیاد انہی خیالات کو بنایا، شاخت کی بھی پوری تحقیق اور فقہ اسلامی کے ارتقا کا تاریخی تصور گولڈ سیہر کے مذکورۂ بالا خیال کا رہینِ منّت ہے، اس کی کتاب، جیسا کہ اس کا خود بھی اعتراف ہے، گولڈ سیہر کے نتائجِ فکر کی ہی تائید و توثیق کرتی ہے، لیکن شاخت نے گولڈ سیہر کے کام پر حسبِ ذیل اضافے بھی کئے ہیں:

۱- احادیث کے کلاسیکی اور دیگر مجموعوں کی بہت سی احادیث ایسی ہیں جنھوں نے امام شافعی کے بعد رواج پایا، اس سے پہلے اُن کا چلن نہیں تھا،

۲- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب قانونی احادیث کا اکثر حصّہ دوسری صدی ہجری کے اواسط میں گڑھا گیا۔ وہ روایات جو صحابہ سے منسوب کی جاتی ہیں وضع کے اس دور سے کچھ پہلے گڑھی گئیں۔

۳- صحابہ و تابعین وغیرہ سے منسوب روایات بھی اُسی ارتقائی عمل کی پیداوار ہیں۔

۴- اسناد کے ذریعے احادیث کے وضع کا زمانہ متعین کیا جا سکتا ہے۔

۵- اسناد کی فطرت ہے کہ اُن کی بالیدگی زمانہ ماضی اور اسلام کے اولین دور کی طرف ہوتی ہے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچنا چاہتی ہیں۔

۶- قانونی احادیث کی شہادت ہم کو صرف سنہ ۱۰۰ ہجری قبل تک لے جاتی ہے۔

۷۔ ۲۰۰ھ سنہ ہجری کا زمانہ وہ ہے جب اسلامی قانونی فکر دو چیزوں یعنی عملِ عام اور اموی انتظامی عمل سے پیدا ہوا۔

شاخت نے احادیث میں ملنے والی "سنت" کی طرف امام شافعی کا جو رویہ ہے اس سے کچھ نتائج نکالے اور ان نتائج اور قانونی احادیث کو قانونی اصولوں اور فقہ اسلامی کے ارتقاء کے سمجھنے کے لئے استعمال کیا، وہ بتاتا ہے کہ امام شافعی سے دو صدی پہلے عام مروجہ اصول یہ تھا کہ صحابہ و تابعین کی روایات کا حوالہ دیا جاتا تھا اور ان روایات کی تعبیر متعلقہ فقہی مذہب کی "زندہ روایت"[1] کی روشنی میں کی جاتی تھی جس کا اظہار اس مذہب کے فقہاء کے اجماع کی شکل میں ہوتا تھا، صرف استثنائی صورتوں میں ایسا ہوتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت کا حوالہ دیا جائے، شاخت کہتا ہے کہ امام شافعی کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے استثناء کو اصول بنا دیا، مذکورہ عمل سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب روایات صحابہ و تابعین سے منسوب روایات سے وجوداً متاخر ہیں۔

فقہ اسلامی کی اولین اساس اور اصل بنیاد قرآن ہے، مگر شاخت اسے تسلیم نہیں کرتا، وہ کہتا ہے کہ قرآن کو اسلام کے ابتدائی قانونی اصول و نظریات کی پہلی اور سب سے بڑی بنیاد قرار دینا مشکل ہے، اس کے خیال میں اسلامی قانون کو براہِ راست قرآن سے اخذ نہیں کیا گیا بلکہ وہ اموی دور کے عام تعامل اور حکومت کے انتظامی عمل کی ارتقاء یافتہ شکل ہے جسے خام مواد کے طور پر استعمال کیا گیا، حالانکہ یہ عمل و تعامل قرآن کے مفاہیم اور بعض اوقات صریح الفاظ کے بھی خلاف تھا، اس طرح شاخت کے نزدیک فقہ اسلامی کا آغاز دوسری صدی ہجری کی ابتدا سے ہوتا ہے اور قدیم فقہ کی خصوصیات باقاعدہ طور سے دوسری ہجری سے ملنا شروع ہوتی ہیں، اس کے علاوہ اصولی فقہی قواعد (LEGAL MAXIMS) کو بھی وہ اسی دور کی پیداوار بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ ان قواعد کو بعد میں احادیث کی شکل دے دی گئی۔

---

[1] "زندہ روایت" (LIVING TRADITION): شاخت اس لفظ کو چند تصورات کے مجموعے کے لئے استعمال کرتا ہے یہ وہ تصورات ہیں جو اس کے خیال میں قدیم مذاہبِ فقہ (دورِ تدوین سے پہلے کے مذاہب) میں وہ جگہ پُر کئے ہوئے تھے جو انھوں نے امام شافعی کے بعد سنتِ نبوی کے لئے خالی کر دی، ان تصورات میں سب سے اہم "عمل" یا "الامر المجتمع علیہ" ہے۔

ان کے ظہور کا زمانہ اس کے نزدیک دوسری صدی ہجری کا نصف اول ہے، اس کے خیال میں ان کے وضع کا مقام خاص طور سے عراق ہے، اس نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ فقہی قواعد اس دور کی یادگار ہیں جب فقہ کو ابھی احادیث و روایات کی شکل میں نہیں لایا گیا تھا، علماء اسلام کے نزدیک فقہی اور قانونی احادیث مضبوط ترین بنیادوں پر استوار ہیں، ان کے خیال میں ان کی چھان پھٹک جتنی جدوجہد سے کی گئی وہ انہیں حد درجہ قابلِ اعتماد قرار دیتی ہے، شاخت اس کے برخلاف سرے سے احادیث کے مستند ہونے کا منکر ہے، وہ قانونی احادیث کو بھی موضوع ٹھہراتا ہے، اس کے نزدیک قانونی احادیث کے وضع کی ابتدا دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں ہوئی، علمائے اسلام کے نزدیک اسناد حدیث کی صحت و سقم کا ایک بڑا معیار ہیں لیکن شاخت کے خیال میں اسناد سرے سے ناقابلِ اعتماد ہیں، وہ کہتا ہے کہ اسناد کی تکمیل احادیث کے کلاسیکی مجموعوں میں تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں ہوئی، یہ واقعہ اور احادیث کی ابتدا (مزعومۂ شاخت) دونوں چیزیں اس کے نزدیک اول درجے تک کی اسناد کو پایۂ اعتبار سے ساقط کر دیتی ہیں، چنانچہ شاخت نے سلسلۃ الذہب تک کو مجروح کرنے کی کوشش کی، وہ کہتا ہے کہ یہ عام بات تھی کہ حدیث کی سند میں جس کا نام چاہا داخل کر دیا۔

کیونکہ شاخت کے نزدیک فقہ دورِ اموی کی پیداوار ہے اسی وجہ سے وہ زیرِ نظر مقالے میں اموی دَور اور دَورِ جدید میں جو مغربی اثرات کے اخذ و جذب کا دَور ہے مماثلت ثابت کرتا ہے اور کیونکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر کی حیثیت سے شارع و واضع قانون تسلیم نہیں کرتا، اسی لئے وہ فقہ اسلامی کی تشکیل کے نقطۂ نظر سے اہم ترین دور عہدِ نبوی کو نہیں بلکہ عہدِ اموی کو قرار دیتا ہے، شاخت کے اِن خیالات کا براہِ راست نتیجہ یہ ہے کہ نہ صرف فقہ کا ماخذ و مصدر اور اس کا مواد قرآن و حدیث یا ان کے پیش کردہ تصورات اور ادارے نہیں رہتے اور اس کی جوہری اساس ایک سر تا سر غیر اسلامی چیز قرار پاتی ہے بلکہ حدیث کی سرے سے جڑ کٹ جاتی ہے اور قرآن کا متن تو غیر مستند نہیں قرار دیا جا سکتا مگر وہ جہاں تک قانون اور اس کے اداروں کا تعلق ایک قطعی غیر مؤثر عامل بن کر رہ جاتا ہے۔

شاخت کی یہ تحقیقات اس مفروضے پر قائم ہیں کہ پہلی صدی ہجری کے دوران قانون، مذہب کے

دائرے سے باہر رہا، اسے مذہب کے دائرے میں دوسری صدی ہجری میں داخل کیا گیا اور اس کی وجہ اس کے خیال میں یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قانون کو پیغمبر کے مشن سے باہر کی چیز تصور کرتے تھے وہ کہتا ہے کہ آپ کا مقصد دنیا کو قانونی نظام کو دینا نہ تھا، آپ کا کام صرف اخلاقی اصلاح تھا، مگر ستم یہ ہے کہ قرآن خود انسانی زندگی کی اس خلاف عقل تقسیم کو ماننے پر آمادہ نہیں جس میں زندگی ایسے مختلف ہوا روگ خانوں میں بٹی ہوئی ہو جن کا آپس میں ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہو، قرآن نے انسان کی زندگی کو ایک ناقابلِ تقسیم وحدت کی شکل میں پیش کیا اور اس سے بڑھ کر دنیا اور آخرت کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا، اس نے جتنے پیغمبروں کی تعلیمات پیش کی ہیں اُن میں سے ایک کے بارے میں بھی قرآن سے یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ ان کی تعلیمات میں یہ غیر فطری دوئی پائی جاتی ہے۔ اس حقیقت سے اگر قطع نظر بھی کرلی جائے تو بھی شاخت کا مذکورۂ بالا نظریہ اسلامی قانون کی تاریخ میں ایسے وسیع و عریض خلاء کو جنم دیتا ہے جو سو سال سے زیادہ مدت پر پھیلا ہوا ہے، یہ خلا ایک مورخ کے نزدیک قابلِ قبول نہیں، شاخت کو خود بھی اس خلاء کا احساس ہے اور اس نے اسے دو چیزوں سے بھرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی 'زندہ روایت' اور کسی مذہب کے فقہاء کی اس 'زندہ روایت' کی اجماعی تعبیر' جن میں سے ایک کی حیثیت رُوح کی ہے اور دُوسرے کی قالب کی اور اس طرح صرف ایک چیز رہ جاتی ہے یعنی 'زندہ روایت' لیکن محض اس چیز سے مذکورہ بالا خلا کو بھرنا کوئی کامیاب کوشش قرار نہیں دی جا سکتی، اس 'زندہ روایت' کی بنیاد کیا تھی؟ شاخت نے اس کی وضاحت نہیں کی، قرآن تو اس کی بنیاد ہو نہیں سکتا کیونکہ اس صورت میں فقہ اسلامی کا ماخذ قرآن کو قرار دینا پڑے گا اور اس طرح اس کی تاریخ کی ابتدا زمانۂ نزولِ قرآن ہی سے ماننا پڑے گی جو شاخت کے مزعومات کے خلاف ہے، حدیثِ نبوی کو بھی اس کا مبنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ یہ شاخت کے خیال میں بہت بعد کو وضع ہوئی، صحابہ و تابعین کی روایات بھی نہیں ہو سکتیں کیونکہ ان کا وجود حدیثِ نبوی سے مقدم سہی تاہم شاخت کے خیال میں اتنا قدیم نہیں کہ اسے فقہ اسلامی کی بنیاد قرار دیا جا سکے، اس کے علاوہ ان پر بھی وہی وضع کا عمل ہوا ہے، شاخت کے اشارات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس "زندہ روایت" کی اصل بنیاد اس کے خیال میں عرب جاہلیت

کے رسم و رواج ہیں جنھیں 'رواجی قانون' کا غلط نام دیا جاتا ہے یا اس کے ساتھ بعد کے مفتوحہ علاقوں کے رسم و رواج، شاخت ان دونوں کو ملا کر ان سے سو سال کے اس دور کے خلا کو بھرنا چاہتا ہے جو اپنے نتائج کے اعتبار سے دنیا کا سب سے زیادہ ہنگامہ خیز اور انقلابی دَور ہے، جس میں قوموں کی زندگی بدل گئی اخلاقی دنیا میں انقلاب آگیا، ایسے سماجی ادارے اور اخلاقی نظریئے وجود میں آئے جن کا نام تک کوئی نہ جانتا تھا، تصورات اور نظریات کا ایک نیا عالم پیدا ہو گیا، وہ ضرورتیں پیش آئیں جو پہلے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھیں سب کچھ بدلا مگر اس کے باوجود شاخت ہم کو یقین دلانا چاہتا ہے کہ اس مکمل انقلاب کے بعد جو نئی زندگی پیدا ہوئی اس کے قانونی رجحانات کے تقاضوں کی تکمیل قبل اسلام کے رسم و رواج سے اس مکمل طریقے پر ہوتی رہی کہ کسی تشنگی کا احساس کسی عنوان نہ ہو سکا، سماج کا پورا ڈھانچہ اور اس میں دوڑنے والی روح تو بدل گئی مگر یہ عضو جسے قانون کہتے ہیں مفلوج رہا، زندگی کے سارے شعبوں میں ارتقاء ہوا مگر قانون کا شعبہ جو انسانی زندگی کا ایک نہایت اہم شعبہ اور انسانی زندگی کو حیوانی زندگی سے ممتاز کرنے کا ادارہ ہے اس ارتقاء کے اثرات سے یکسر محروم رہا، حیاتِ انسانی ہر رُخ پر ترقی کرتی رہی مگر یہ رُخ سو برس تک ہر نئی روشنی سے بیگانہ رہا۔ زندگی کے سارے پہلو حیرت انگیز نامی قوت کا مظاہرہ کرتے رہے مگر قانونی پہلو اسی طرح ٹھٹھرا رہا، اس میں زندگی کی کوئی حرکت اور تغیر کی کوئی صلاحیت سو سال کے طویل عرصے تک رونما نہ ہو سکی، ایک صدی کے طویل عرصے کی افسردگی کے بعد اس میں یکایک زندگی کی لہر دوڑ جاتی ہے، زندگی کا یہ شعبہ محیر العقول قوتِ نمو کا مظاہرہ کرتا ہے یا یہ عالم تھا کہ سو برس تک کوئی حرکت تک نہیں یا اب یہ حال ہے کہ سب کچھ قانون ہی ہے اسے وہ غلبہ نصیب ہوتا ہے کہ اسلام اپنی شریعت، اپنے قانونی برتاؤ اور اپنے قانونی اداروں اور نظریات کے لئے ممتاز ہو کر رہ جاتا ہے، انسانی زندگی میں وہ انقلاب پڑتا ہے کہ غالب مغلوب محض اور مغلوب ہمیشہ کے لئے غالب ہو جاتا ہے، قانون کے لئے قرآن کو استعمال کیا جاتا ہے، حدیثوں کے انبار کے انبار جعل و وضع کے ذریعے لگا دیئے جاتے ہیں غرضکہ عالِم ہو یا عامی، عوام میں سے ہو یا خواص میں سے، ہر شخص پر قانون کو ترقی دینے کی دُھن سوار ہو جاتی ہے، سو سال بعد ایک دم یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبل اسلام کے جاہلی رسم و رواج اب ناکارہ اور از کار رفتہ ہو چکے ہیں، وہ معاشرے کی ضروریات پوری کرنے کے ناقابل ہیں، چنانچہ

ایک نیا نظامِ قانون گھڑ لیا جاتا ہے، رات بھر میں یہ انقلاب ہو جاتا ہے، فکر و نظر میں یہ انقلاب کیسے بپا ہو گیا، زندگی کا ایک ٹھٹھرا ہوا شعبہ کیسے ایک سب سے زیادہ ارتقا یافتہ شعبہ بن گیا، یہ معاشرتی معجزہ کیسے رونما ہوا، شاخت ان میں سے کسی ایک کا جواب نہیں دے پاتا، وہ اس خلاء کو بھرنے میں ناکام ہے۔ اور سو سال کے بعد اس اچانک انقلاب کی توجیہ سے قاصر، نہ صرف قانون کی تاریخ کے طالبِ علم بلکہ عمرانیات سے دلچسپی اور اس کی معمولی معلومات رکھنے والے تک کو شاخت کی اس چوبیں پائی کا احساس ہو جاتا ہے۔

جہاں تک قرآن اور حدیث کے ماخذ فقہ ہونے کا تعلق ہے اس کے بارے میں صرف اتنا کہنا ہے کہ محض ان باتوں کی وجہ سے کہ قرآن نے بعض صورتوں میں عرب قبل اسلام کے بعض رسوم و رواج کی توثیق کی (حالانکہ یہ رسوم و رواج اکثر و بیشتر پچھلے پیغبروں اور شاہ ولی اللہؒ کی تحقیق کے مطابق خاص کر حضرت ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسّلام کی تعلیمات کے باقیات الصالحات تھے جو باوجود دینِ ابراہیمی کو محرف و مسخ کر دینے کے اُن میں باقی رہ گئے تھے) یا اس وجہ سے کہ کوئی خاص حدیث معرضِ استدلال میں پیش نہ کی جا سکی، یا بعض اسانید میں بعض مشترک نام آنے کی وجہ سے، یا اس بات سے کہ سنت کے مفہوم میں سنتِ نبوی کے علاوہ بعض دوسرے مفاہیم بھی شامل ہیں، یا امام شافعیؒ کے سنتِ نبوی پر زور دینے کی بنا پر (شاخت ان سب کو وضعِ حدیث کے دلائل کے طور پر استعمال کرتا ہے) یہ نتیجہ نکال بیٹھنا کہ قرآن سرے سے اسلامی قانون کی بنیاد نہیں اور حدیث سراسر موضوع ہے تعمیم کے اس ناعاقبت اندیش رجحان اور عاجلانہ استنتاج کی ادنیٰ مثال ہے جو شاخت ہی کی کمزوری نہیں بلکہ اکثر و بیشتر چوٹی کے مستشرقین کا طرۂ امتیاز ہے۔

اس کے علاوہ شاخت اس بات کا تسلی بخش جواب دینے سے بھی قاصر نظر آتا ہے کہ اگر حدیث دوسری ہجری کی پیداوار ہے اور پوری پہلی صدی اس کے وجود سے یکسر تہی ہے تو جعلی حدیثیں گھڑنے کا حقیقی محرک کیا تھا، ظاہر ہے کہ جعلی حدیثیں گھڑنے کا رُجحان اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ حدیثِ نبوی کو لوگ قانونی اہمیت کا حامل، دین کا ماخذ اور دینی اور قانونی معاملات کے بارے میں سند سمجھتے رہے تھے، اگر یہ بات تسلیم نہیں کی جاتی تو احادیث کے وضع کی معقولیت اور افادیت ثابت کرنا ناممکن ہو جائے گا، شاخت

اس بارے میں بھی کوئی اطمینان بخش بات نہیں کہتا کہ اگر یہ بات صحیح نہیں کہ حدیث کو پہلے سے سند سمجھا جاتا تھا تو دوسری صدی ہجری کی ابتدا میں وہ کون سے نئے حالات پیدا ہو گئے جنھوں نے احادیث کو سند سمجھنے کا رجحان پیدا کر دیا اور ان کو قانونی اہمیت عطا کر دی، اس کو محض امام شافعیؒ کا کارنامہ قرار دیکر سوال کو ٹالا نہیں جا سکتا، بنیادی سوال یہ ہے کہ امام شافعی کے ذہن میں یہ بات کیونکر جاگزیں ہوئی کہ حدیث قانونی اعتبار سے کوئی اہم چیز ہے اور اسے سند کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ امام شافعی اس رجحان کے محض نمائندے ہیں یا بانی، اگر نمائندے ہیں تو اس رجحان کی جڑیں کہاں ملتی ہیں اور یہ کب اور کیوں وجود میں آیا اور اگر بانی ہیں تو کون سے حالات نے انہیں احادیث کو قانونی سند ماننے پر مجبور کیا، اگر امام شافعی ہی نے پہلی مرتبہ اس کی بنا رکھی تو وہ کون سے تاریخی عوامل تھے جن کی بنا پر شاخت کے کہنے کے مطابق اُن کے اور بعد کے ادوار کے فقہاء نے ان کے اس اصول کو تسلیم کر لیا، اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ حنفی مذہب کی پوری تاریخ قبل تدوین وبعد تدوین' اس بات کی تکذیب کرتی ہے کہ امام شافعی کا نقطۂ نظر، جس طرح کہ شاخت نے اس کی تعبیر کی ہے، ان کے بعد کے سارے فقہاء نے تسلیم کیا اور اس طرح یہ آغاز ہے حدیث کو سند قرار دیئے جانے کا، یہ اور اس طرح کے کتنے ہی سوالات ہیں جن کا شاخت کے یہاں کوئی جواب نہیں ملتا۔

شاخت کے خیالات سخت انتہا پسندانہ ہیں، اس کے نظریات کی تردید خود مغرب میں شروع ہو چکی ہے، ایس۔ ڈی۔ گوٹائن (GOITEIN) نے اپنے مضمون" اسلامی قانون کی جنم گھڑی" (THE BIRTH HOUR OF MUSLIM LAW) مطبوعہ 'MUSLIM 'WORLD ۱۹۶۰ء جلد ۵۰ نمبر ۱، ص ۲۳ - ۲۹ میں شاخت کے بنیادی خیالات کی تردید کی ہے، وہ قرآن کی داخلی شہادتوں کے پیش نظر اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ" خود محمد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے وحی الٰہی کے ایک جزء کی حیثیت سے قانون کے تصور کو پیش فرمایا" اور" شریعت یعنی قانون کا تصور قرآن کے زمانے کے بعد کے تغیرات وترقیات کا نتیجہ نہیں" اس تصور کی تشکیل خود محمد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمائی اور قبل اسلام کے (قرآن سے متصادم ہونے والے) عرف وعادات کے مطابق فیصلے صادر کرنا خود آنحضرتؐ

کے زمانے میں ناپسندیدہ قرار دیا جا چکا تھا" اس کے علاوہ پروفیسر اینڈرسن اسکول آف اورنٹیل اینڈ افریکن اسٹڈیز نے خود احقر کو بتایا کہ ان کے کسی دوست نے جس کا نام اس وقت ذہن میں محفوظ نہیں، شاخت کے نظریات کی تردید میں ایک کتاب لکھی ہے جو عنقریب منظرِ عام پر آنے والی ہے۔

زیرِ نظر مقالے میں شاخت نے ایک جگہ لکھا ہے کہ ہندوستان میں انیسویں صدی میں جب اسلامی قانون کو زندگی کے مختلف گوشوں سے بے دخل کیا جا رہا تھا تو اس وقت ہندی مسلمانوں کی طرف سے کوئی خاص احتجاج اس کے خلاف نہیں ہوا۔ وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی قیادت نے قانون کے سیکولر تصور کو قبول کر لیا تھا، شاخت کا یہ پورا بیان اس کی افسوسناک لاعلمی پر دلالت کرتا ہے اُس وقت کے سیاسی اور مذہبی رجحانات کا اندازہ لگانے میں اس نے جلد بازی سے کام لیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ رجحان کہ مسلمانوں کو کچھ رعایتیں حاصل ہو جائیں یا ان کے بعض مذہبی، قانونی اور معاشرتی اداروں کا تحفظ ہو جائے، بیسویں صدی کے ربع ثانی کی پیداوار ہے، اس سے پہلے جزوی رعایتیں خواہ قانونی ہوں یا سیاسی مسلمانوں کا یا ان کی قیادت کا مطمحِ نظر نہ تھیں، ۱۸۵۷ء سے پہلے اور بعد میں بھی مسلمان اپنا چھنا ہوا اقتدار پورا پورا واپس لینے کے خواہاں تھے، اور اس کے لئے ہندوستان کے مسلمانوں نے اور ان میں سے خاص کر طبقہ علماء نے اعلیٰ پیمانے پر منظم جد و جہد سیاسی تحریکات کی شکل میں مسلسل کی، شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے لے کر جن کا زمانہ انیسویں صدی کے اوائل کا ہے بیسویں صدی کے ربعِ اوّل کے اخیر تک جو ترکِ موالات کا دور ہے علماء کی طرف مسلسل اس امر کے فتاویٰ شائع ہوتے رہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے، ان فتاویٰ کا مطلب اس کے سوا اور کیا تھا کہ برطانوی سیاسی اقتدار کے تحت مسلمان اپنے قانونی نظام (شریعت) کو قطعاً غیر محفوظ پا رہا تھا اور اس کی حفاظت کے لئے برطانوی اقتدار کا تختہ اُلٹ دینا ضروری سمجھتا تھا، شاہ عبدالعزیزؒ کے بعد سید احمد شہیدؒ و مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نے برطانوی اقتدار کے خلاف اور شریعت کے تحفظ کے لئے جان کی بازی لگا دی، صادق پور اور پٹنے کی تحریکات اس کے ایک عرصے بعد تک چلتی رہیں، اگر شاخت نے ڈبلیو، ڈبلیو۔ ہنٹر کی کتاب ہی دیکھ لی ہوتی، یا جعفر تھانیسری کی سرگزشت "کالا پانی"، کا مطالعہ کر لیا ہوتا تو اسے اچھی طرح معلوم

ہو جاتا کہ داؤ پر کیا چیز لگی ہوئی تھی، اور مسلمان کیا چاہتا تھا، اس کے بعد دیو بند کی تحریک علماء کی ایک مسلسل جدوجہد ہے، برطانوی اقتدار کے خلاف جس میں غالب نامہ اور ریشمی خطوط سبھی کچھ موجود ہے ۱۹۱۹-۲۰ء کی تحریک ترکِ موالات وہ زبردست احتجاج تھا جو مسلمانوں نے شریعت کی تحفظ کے لئے سنگینوں کے سائے میں کیا، اس سب کے باوجود یہ کہنا کہ اس کے خلاف کوئی قابلِ ذکر احتجاج نہیں ہوا۔ اور ہندوستانی مسلمانوں نے یا اُن کی قیادت نے سیکولر قانون کے تصور کو قبول کرلیا، بڑی عجیب سی بات ہے۔

اِن خامیوں کے باوجود شاخت کا یہ جائزہ نہایت دلچسپ اور معلوماتی ہے، شاخت کا یہ کہنا کہ تجدد پسندی کو رائے عامہ کی پشت پناہی حاصل نہیں بالکل صحیح ہے، مسلمان ممالک میں جہاں بھی یہ تجدد پسندانہ قوانین نافذ ہوئے ہیں بزورِ شمشیر ہوئے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک غیر مختتم کشمکش برسرِ اقتدار طبقے اور مسلم عوام میں پیدا ہوگئی ہے، مسلم عوام کی برہمی حق بجانب ہے اُن کے جذبات و احساسات کو مجروح کر کے ان پر ایسے قوانین لادنے کا انجام جو مغرب میں بھی اب ٹھکرائے جارہے ہیں اس کے علاوہ اور ہو بھی کیا سکتا ہے، اس باہمی کشمکش نے عوام اور حکومت کی ایسی بہترین صلاحیتوں کو مصروف کر رکھا ہے جو اگر تعمیراتی کاموں میں صرف ہوتیں تو بہت بہتر نتائج پیدا کرتیں، ہمارے پڑوسی ملک پاکستان نے بھی عرب ممالک کی اس داخلی کشمکش سے سبق لینے کی بجائے خود اپنے یہاں عائلی قوانین کی اصلاح کے نام سے اس کشمکش کو اپنے سر منڈھ لیا۔

افسوس اس بات کا ہے کہ اس مسئلے کو علمی سطح پر سمجھنے اور مخلصانہ طور سے حل کرنے کے بجائے سیاسی بنالیا جاتا ہے جس کی آڑ میں مختلف سیاسی گروہ حصولِ قوت کے لئے رسہ کشی کرتے ہیں، اس مسئلے کا حل جو مسلم عوام کے نزدیک بھی قابلِ قبول ہو اس کے بغیر نہیں نکل سکتا کہ پوری توجہ اور جدوجہد کے ساتھ ایسے افراد تیار کرنے کی کوشش کی جائے جو عصرِ جدید کے تقاضوں کا پورا احساس رکھنے کے ساتھ جدید قانونی نظاموں اور فقہ اسلامی پر ماہرانہ عبور رکھتے ہوں اور اسلامی فکر و نظر اور مومنانہ کردار کے بھی مالک ہوں۔

ادھر کچھ عرصے سے ہندوستان میں بھی یہ رجحان بڑھتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے پرسنل لا میں تبدیلیاں کی جائیں۔ حکومت کی طرف سے یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ایک ایسے کمیشن کا تقرر کیا جائے جو اس بارے میں سفارشات پیش کرے، ادھر مہاراشٹر کی اسمبلی میں مسلمانوں کے ایک اقلیتی فرقے سے تعلق رکھنے والے ایک صاحب کی جانب سے ایک بل پیش کیا بھی جا چکا ہے۔ مسلمانوں کے یہ احساسات بیجا نہیں کہ ان کے پرسنل لا میں ایسی تبدیلیاں جنھیں ان کا مذہب اور خود وہ ناپسند کرتے ہیں غلط اور ان کے مذہب میں مداخلت ہیں، ہندوستان میں اس طرح کے تغیرات کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اقلیت اور اکثریت میں ایک اور نئی کشمکش اٹھ کھڑی ہوگی جو کسی طرح بھی مناسب نہیں، اس کے علاوہ مسلم عوام کے یہ خدشات بھی بے بنیاد نہیں کہ اگر اس طرح کی تبدیلیاں ہوتی ہیں تو وہ بجائے فقہ اسلامی کی روشنی میں ہونے کے کہیں ہندو قوانین کے زیر اثر نہ ہوں جیسے کہ مزروعہ اراضی کی توریث کے قانون پر واضح اثرات ہندو قوانین کے محسوس ہوتے ہیں کہ اس میں عورت کو بجز نہایت مخصوص حالات کے وراثت سے قطعی محروم کر دیا گیا ہے، شاخت کے اس مقالے سے ہندوستان اور پاکستان کے ان حضرات کو جو اسلامی قانون میں تغیر و تبدل کے مسئلے سے دلچسپی رکھتے ہیں اس مسئلے کی نوعیت، اس کے منہاج اور اس سے پیدا شدہ نتائج کے بارے میں قیمتی معلومات حاصل ہوں گی،

چند الفاظ بعض اصطلاحات کے بارے میں کہنا نامناسب نہ ہوں گے، ہم نے 'ماڈرنزم' کا ترجمہ تجدد پسندی، کیا ہے، بعض وجوہ کی بنا پر اس کا ترجمہ صرف 'تجدد' کرنا مناسب نہیں معلوم ہوا۔ 'ماڈرنزم' دراصل عیسائی دینیات کی اصطلاح ہے جسے مستشرقین نے اسلام کے سلسلے میں بھی استعمال کرنا شروع کر دیا ہے، پروٹسٹنٹ، اینگلیکن اور رومن کیتھولک تینوں کلیساؤں میں اس کا مفہوم مختلف ہے، پروٹسٹنٹ کلیسا کے سلسلے میں 'ماڈرنزم' اس عصری تحریک کا نام ہے جو بائبل کے مطالعے اور مسیحی عقیدے کی تاریخ پر جدید تنقیدی طریقوں کے انطباق کے نتیجے میں ابھری ہے اور جو عیسائی مذہب کے تاریخی عقائد و اذعانات کے بجائے اس کے روحانی اور اخلاقی پہلو پر زیادہ زور دیتی ہے، اینگلیکن کلیسا میں ماڈرنزم سے یہ اصول مراد ہے کہ جدید تحقیقات' علوم اور انکشافات، جن کا

کوئی اثر مذہب پر پڑنا ممکن ہے، سب عیسائیت کے اساسی حقائق کی تصدیق وتائید کرتے ہیں، ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ کلیسا ان حقائق کو بعد کے آنے والے تہذیبی مرحلوں کی مستعمل زبان میں سرکاری طور سے دوبارہ بیان کردے بحیثیت ایک سچے عیسائی کے ہر ایک کے ذمے یہ لازمی ہے کہ ایسے عقائد اور اصولوں کو ترک کردے جنھیں جدید انکشافات نے غلط ثابت کردیا ہے، یہ اصول اینگلیکن کلیسا کا اصل الاصول بتایا جاتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس کلیسا کا وجود ہی اس اصول کا رہینِ منت ہے۔ رومن کیتھولک کلیسا میں' ماڈرنزم' سے مطلب اُن مناہج اور رجحانات کے مجموعے سے ہے جو صحیفۂ آسمانی، معذرت خواہانہ مذہبی لٹریچر، عقائد و اذعانات، تاریخ اور اخلاقیات کے میدانوں میں کارفرما ہیں اور جن کا مقصد یہ ہے کہ کلیسا کی تعلیمات کو جدید سائنٹفک اور تنقیدی تحقیقات سے ہم آہنگ کیا جائے۔

یہ نام پوپ پائس دہم (PIUS X) نے ازراہِ طنز دیا، وہ اس رجحان کے سخت خلاف تھا کہ مذہب و اخلاق کے بارے میں بجائے کلیسا کی سند کے خالص داخلی رجحانات کو معیار بنایا جائے، اسلام کے بارے میں جب یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو مستشرقین کا مفہوم رومن کیتھولک کلیسا کے مفہوم سے قریب تر ہوتا ہے، اس وقت اُن کا مطلب ماڈرنزم سے اُن رجحانات کا مجموعہ ہوتا ہے جو مغربی اثرات کے تحت اسلام کے مختلف شعبوں میں وہ تبدیلیاں لانا چاہتے ہیں جو مغرب میں پسندیدہ قرار دی جاتی ہیں، اس مفہوم کے لحاظ سے اسلام کے ساتھ یہ لفظ بطور ایک صفت کے بڑا عجیب معلوم ہوتا ہے' اسلامی تجدد پسندی' کے الفاظ مسلمان کا ذہن قبول نہیں کرتا' یہ اس کے کانوں کو اجنبی معلوم ہوتے ہیں، تجدد پسندی کا اسلامی ہونا ہمارے نزدیک ویسے بھی محلِ نظر ہے' بہرحال اس کا جو مفہوم ہم لے سکتے ہیں یہ ہے کہ وہ تجدد پسندی جو مغرب کے اثرات کے نتیجے میں مسلمانوں میں راہ پاگئی ہے۔

زیرپائی حوالوں کے نمبروں میں اتنی تبدیلی کردی گئی ہے کہ اُن کا نمبر مسلسل ڈال دیا گیا ہے اصل مضمون میں نمبر مسلسل نہیں ہیں۔

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

جدید اسلامی قانون سازی[1]، اسلامی تجدد پسندی یا بالفاظِ دیگر اسلام کے فکرِ جدید کا اہم ترین نہ سہی تاہم ایک خاصا اہم مظہر ضرور ہے[2]۔
میرے اس مقالے کا مقصد مذکورۂ بالا صورتِ حال کی معنویت پر روشنی ڈالنا ہے جسے صحیح طور پہ سمجھنے کے لئے "تاریخ کی رہنمائی" ناگزیر ہے، یہ ایک اصولی حقیقت ہے کہ فقہ اسلامی کے عصری دور کے حالیہ احوال وظروف اس کے اوّلین دور کے احوال وظروف کے بالکل متوازی ہیں، وہ مسائل جن سے اس وقت

---

[1] یہ مقالہ اس موضوع پر میرے تازہ ترین علم اور آخری اطلاعات کے مطابق ہے۔

[2] اسلامی قانونی تجدد کا جائزہ اجمالی طور سے ایم موراں (MORAND) نے اپنی تصنیف ÉTUDES DE DROIT MUSULMAN ET DE DROIT COUTUMIER BERBÈRE (اسلامی قانون اور بربری قانون عرف وعادت کا مطالعہ)، الجیرس ۱۹۳۱ میں ص ۲۵۹ - ۲۶۹ تک L'ÉVOLUTION DU DROIT MUSULMAN EN ÉGYPTE (مصر میں اسلامی قانون کا ارتقاء) کے تحت لیا ہے، اس کا تحلیلی جائزہ پوری تفصیل کے ساتھ مع اپنے "تاریخی اور نظام سے متعلق پس منظر کے شاخت نے رسالہ DER ISLAM (الاسلام)، جلد ۲۰، ۱۹۳۲، ۲۰۹ - ۲۳۶ میں بعنوان ŠARIA UND QANUN IM MODERNEN ÄGYPTEN (شریعت اور قانون مصر جدید میں) میں چھاپا، اس کا ایک اختصار جس میں ۱۹۳۹ء تک کے حالات آگئے ہیں L'ÉVOLUTION MODERNE DU DROIT MUSULMAN EN ÉGYPTE (مصر میں اسلامی قانون کا جدید ارتقاء) کے عنوان سے "MÉLANGES MASPÉRO" iii، قاہرہ (مشرقی اثریات کا فرانسیسی ادارہ) ۱۹۳۵ - ۴۰، ۳۲۳ - ۳۳۴ میں طبع ہوا۔ مزید دیکھئے شکری کردہی (CARDAHI) کا مضمون "ایک محفوظ علاقے میں مغربی اثرات کا نفوذ: اسلامی شخصی قانون" (LES INFILTRATIONS OCCIDENTALES DANS UN DOMAINE RÉSERVÉ: LE STATUT PERSONNEL MUSULMAN) مطبوعہ در "تقابلی قانون کے مطالعے کا دیباچہ" (باقی صفحہ آئندہ ۱۹ پر)

مسلمان قانون داں پنجہ آزمائی کر رہے ہیں ان مسائل کے مشابہ ہیں جن سے اُن کے بزرگوں کو اسلام کی پہلی دو صدیوں یعنی ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں واسطہ پڑ چکا ہے، اسلام کی قدامت پرستی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ[18]) ... ایڈوارڈ لامبر کے اعزاز میں' (INTRODUCTION À L'ETUDE DU DROIT COMPARÉ... EN L'HONNEUR D'EDOUARD LAMBERT)

پیرس ۱۹۳۸، ii ، ۶۰۴ - ۶۲۰ ا - جی - ایچ بوسکے (BOUSQUET) :

اسلامی قانون اور دنیا میں اس کا موثر نفاذ (DU DROIT MUSULMAN ET DE SON APPLICATION EFFECTIVE DANS LE MONDE) الجیرس ۱۹۴۹، ۲۹، ۴۱،

یہ امر باعثِ تاسف ہے کہ جی ، این - اینڈرسن (ANDERSON) نے اپنے مضامین "قانونِ شریعت میں نئی تبدیلیاں 'RECENT DEVELOPMENTS IN SHARIAH LAW MUSLIM WORLD ۴۰ - ۴۲ (مجلہ عالمِ اسلامی) ۱۹۵۰ - ۵۲ اور اپنے دوسرے حالیہ مقالات [نیز اپنی کتاب "اسلامی قانون دنیائے جدید میں ISLAMIC LAW IN THE MODERN WORLD نیویارک ۱۹۵۹) میں اپنے پیشروؤں کے مطالعات سے برابر لاپروائی برتی ہے، اس کے مقالات اگرچہ جدید قانون ساز اقدامات کے تفصیلی جائزوں کی حیثیت سے مفید ہیں، تاہم زیرِ نظر مقالے میں مسئلے کے جس پہلو کا مطالعہ کیا گیا ہے اس سے کوئی تعرض نہیں کرتے،

اے ڈمیلیا (D'EMILIA) کا مضمون INTORNO ALLA MODERNA ATTIVITA LEGISLATIVA DI ALCUNI PAESI MUSULMANI NEL CAMPO DRITTO PRIVATO (شخصی دائرے میں اسلامی ممالک میں جدید قانون سازانہ تحریکات) مطبوعہ مجلہ ORIENTE MODERN (مشرقِ جدید) جلد ۳۳، ۱۹۵۳، ۳۰۱ - ۳۲۱ بھی ایک تفصیلی جائزہ ہے -

مزید دیکھئے جوزف شاخت : ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DU DROIT MUSULMAN (اسلامی قانون کی تاریخ کا ایک خاکہ) پیرس ۱۹۵۳، ۸۴ - ۸۹

جس کے بارے میں بڑی مبالغہ آرائی سے کام لیا گیا ہے اس صورتِ حال کا ذمہ دار قرار دینا صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ بارہ سو سال کے طویل وقفے کے بعد صرف اس وقت ایسی صورتِ حال نمودار ہوئی ہے۔ جو اُس صورتِ حال سے بڑی قریبی مماثلت رکھتی ہے جس میں اسلامی قانون پہلی دفعہ وجود میں آیا اور پروان چڑھا تھا، ایک نسل سے کم عرصے کی مدت میں اسلامی قانون نے ہمیں ایک ایسا نادر موقع فراہم کیا ہے کہ ہزار سال سے زیادہ قدامت رکھنے والے ایک ادارے میں ایک غیر متوقع نئی تبدیلی کا مشاہدہ کر سکیں، چنانچہ اس مقالے کا موضوع اپنے اندر صرف علماء کی دل چسپی کا سامان ہی نہیں رکھتا بلکہ یہ اُن مسلمان قانون دانوں کے لئے بھی بنیادی اور عملی اہمیت کا حامل ہے جنھیں اسلامی ممالک کے قوانین کی آئندہ تبدیلیوں پر متفقہ مساعی کی روشنی میں فیصلے صادر کرنے کی دعوت دی جائے گی یا دی جا چکی ہے، جتنے موضوعی طریقے سے اور جس قدر گہری نظر سے وہ اسلامی قانون کی ابتدا اور اس کی تاریخ کا مطالعہ کریں گے اس میں ایک نئے باب کا اضافہ کرنے کے سلسلے میں ان کی کوششیں اسی قدر کامیاب اور اتنی ہی قیمتی قرار دی جائیں گی،

مختصر الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی قانون کا جوہری مواد اپنی اصل کے اعتبار سے قرآنی تو کیا اسلامی بھی نہیں، یہ اسلامی قانون اُس وقت بنا جب اس پر فقہ اسلامی کے احکامِ خمسہ کا اجراء اور انطباق کیا گیا۔ فقہ اسلامی نے اپنا بنیادی رجحان قرآن سے اخذ کیا، اسے ترقی دی اور پایۂ تکمیل کو پہونچایا اور اس طرح ایک ایسے وحدت بخش اصول کی تخلیق کی جس نے مختلف العناصر کے ایک ناقابلِ تمیز مجموعے کو ایک عدیم النظیر یکجان و مربوط مظہر میں تبدیل کر دیا۔

تاریخ اسلام کی پہلی دو صدیوں میں فقہ اسلامی نے ایسے تصورات اور اداروں کا ایک مرکزی مغز تخلیق کیا جن کا قدم قرآن کے مندرجات ہی نہیں بلکہ اس کے مقتضیات و مضمرات سے بھی کہیں آگے تھا لیکن جسے مسلمانوں نے ہمیشہ خالص اسلامی سمجھا اور آج تک سمجھتے چلے آ رہے ہیں، بعض ایسے بیرونی عناصر کو جنھیں شروع میں اخذ و جذب کے ایک غیر محتاط سے عمل کے تحت اس میں داخل کر لیا گیا تھا، بعد میں اس لئے خارج کر دیا گیا کہ وہ فقہ کے مرکزی اسلامی مغز سے میل نہ کھاتے تھے[1] ان مختلف الاصل عناصر پر جنھیں

---

[1] قدیم اسلامی قانون میں بیرونی عناصر کے موضوع پر میرے مقالات دیکھئے جو مندرجہ ذیل رسالوں میں چھپے ہیں:-
(باقی صفحہ آئندہ پر)

فقہ اسلامی نے قبول کرلیا مرکزی مغز نے ایک انتہائی طاقتور انہضامی عمل کیا، ان کے رگ وریشے میں اسلامی رُوح دوڑادی، حتیٰ کہ اب یہ شناخت کرنا کہ وہ عناصر بیرونی ہیں اس وقت تک قریب قریب ناممکن ہے جب تک کہ نہایت عمیق تاریخی تحلیل اور تجزیئے سے کام نہ لیا جائے، خارجی عناصر پہ اسلامی مغز کے اس انہضامی عمل کو اپنے وجود کے اعتبار سے اسلامی قانون کی اس بالادستی اور قوتِ انہضام سے تقدمِ زمانی حاصل ہے، جو اسلامی قانون کو عمل پر مذہبی مثال' کی حیثیت سے اس کے بعد بھی حاصل رہیں جب یہ دونوں ایک دوسرے سے ہمیشہ کے لئے علیحدہ ہوگئے۔

عمل پر نظریئے کی انہضامی قوت کا مظاہرہ ازمنۂ وسطیٰ اور اس کے بعد کے ادوار میں مختلف طریقوں سے ہوا۔ سب سے پہلے اس طرح کہ علماءِ دین نے اس نقص (نظریئے اور عمل میں مطابقت نہ ہونا) کو محسوس کیا جس نے ایک طرف تو معاصر حالات کے خراب سے خراب تر ہوتے چلے جانے (فساد الزمان) کے یقین کو جنم دیا اور دوسری طرف اس سے "ضرورت" کا اصول پیدا ہوا۔ جس کے پیشِ نظر مسلمانوں کے ذمے یہ بات لازمی نہ رہتی تھی کہ مذہبی قانون کے قواعد وضوابط کی لفظ بلفظ پابندی کریں، عصرِ حاضر میں اس اصول کا سب سے دل چسپ مظاہرہ عبدالرزاق السنہوری کی کتاب ہے[۲] جس میں اس نے خلافت کے ادارے کو اس کے عملی ارتقاء کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ایک ایسا منظم ومرتب ڈھانچہ دینا چاہا ہے جو خود خلافت کے نظریئے سے مستنبط کیا گیا ہے۔ حالانکہ خلافت کے حقیقی نظریئے کے اعتبار سے یہ عملی ارتقاء قطعی مختلف خطوط پر ہوا ہے، یہ بہت ہی معنی خیز بات ہے کہ جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا یہی مصنف اسلامی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) J. COMPARATIVE LEGISLATION (مجلہ تقنین تقابلی)، ۱۹۵۰، نمبر ۳-۴ ص ۹-۱۶ (طبع مکرر مع بعض اضافات MEMOIRES DE L'ACADÉMIE INTERNATIONALE DE DROIT COMPARÉ (بین الاقوامی مجلسِ قانون تقابلی کی یادداشتیں)، ۴/iii، روم ۱۹۵۵، ۱۲۷-۱۴۱، و "CONVEGNO "VOLTA"، روم ۱۹۵۷، ۱۹۷-۲۳۰، مذکورہ مقالات کے حوالوں کو بھی ملاحظہ کیا جائے۔

[۱] اس کے بارے میں دیکھئے میرا محولہ بالا "خاکہ" (ESQUISSE)

[۲] LE CALIFAT (خلافت)، پیرس ۱۹۲۶

قانونی تجدد پسندی کا بھی علم بردار ہے، نظریئے کے مذکورہ رجحان کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ عمل کے سلسلہ میں ایسی متعدد کوششیں ملتی ہیں جن کا مطمحِ نظر یہ تھا کہ کسی خاص دَور کے حالات کے پیشِ نظر اسلام کے مذہبی قانون کو ممکن حد تک زیادہ سے زیادہ نافذ کیا جا سکے، اگرچہ ان کوششوں سے برآمد ہونے والے نتائج خالص اسلامی قانون کے نقطۂ نظر سے اکثر و بیشتر ناقابلِ قبول تھے، احتساب اور النظر فی المظالم کے ادارے اگرچہ خالص نظری اعتبار سے مقبول رہے، تاہم دونوں ہمیشہ نظریئے اور عمل کی درمیانی حد پر ڈگمگاتے ہی رہے، دورِ آخر کے مالکی قانون نے جیسا کہ آگے چل کر ہم واضح کریں گے، مغرب کے عُرفی اداروں کو غیر فیصلہ کُن انداز میں تسلیم کرتے ہوئے ان پر اپنا اقتدار جمانے کی کوشش کی ہے، دوسری صدی ہجری کی ابتدا ہی سے خالص ترین نظریئے تک نے مسلسل اس بات کی ضرورت محسوس کی ہے کہ عملِ واقعی کو مثالی نظریے سے مطابقت دی جائے، اس چیز نے حِیَل' یعنی ان تدابیر کے وسیع لٹریچر کو جنم دیا جن کے ذریعے فریقینِ معاملہ پورے طور پر قانونی دائرے میں رہتے ہوئے ان نتائج کو حاصل کر سکتے تھے جو اگرچہ اس زمانے کی معاشی حالت کے پیشِ نظر پسندیدہ قرار دیئے جا چکے تھے تاہم اپنی موجودہ شکل نظریۂ قانون کے نزدیک قابلِ قبول نہ ہو سکتے تھے [۱] شروع شروع میں حِیَل کی حیثیت صرف ان تدابیر کی تھی جن کے ذریعے تجارت پیشہ لوگ تحریم کی بعض تکلیف دہ صورتوں سے بچ نکلنے کے راستے پیدا کر لیتے تھے، زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ خود علماء دین نے اس طرح کے چھوٹے چھوٹے مکمل فقہی شہ پاروں کی تخلیق شروع کر دی، اور فریقینِ معاملہ کو ان کے استعمال کے بارے میں مشورے بھی دینے لگے، مذہبی قانون کا نظام اپنی مصطلحہ تعریف کے لحاظ سے، کم از کم جہاں تک اس کے اجمالی خاکے کا تعلق ہے اس صورتِ حال کے

---

[۱] حِیَل پر لٹریچر کے لئے دیکھئے: خصّاف (ھینوور ۱۹۲۳)، ابوحاتم قزوینی (ھینوور ۱۹۲۴)، اور محمد بن حسن شیبانی (لیپزگ ۱۹۳۰) کی میری ایڈٹ کی ہوئی تصانیف - نیز میرے مقالات مطبوعہ مجلہ DER ISLAM (الاسلام) جلد ۱۵، ۱۹۲۶، ۲۱۱-۲۳۲، DER ISLAM جلد ۲۲، ۱۹۳۵، ۲۱۵ و مابعدہا اور مجلہ REVUE AFRICAINE (افریقی جائزہ) جلد ۹۶، ۱۹۵۳، ۳۲۴ و مابعدہا -

پیدا ہونے سے پہلے ہی وجود میں آچکا تھا، اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ تجدد پسند حضرات جو فقہ کے نظام کو کلیتہً رد کرتے ہیں عام طور سے نہ صرف حِیَل کا سہارا کیوں نہیں لیتے بلکہ بعض اوقات کیوں اُنھیں صراحتاً رد کر دیتے ہیں، تاہم ان صوری تدابیر میں سے ایک تدبیر عام تجدد پسندوں کے لئے انتہائی کارآمد ثابت ہوئی اور وہ ہے حکمراں کا قاضی کے اختیارات کو محدود کر دینا، ہر جج کی طرح قاضی کے اختیارات بھی اس کے تقرر کی شرطوں پر منحصر ہیں، اور طریقہ ہمیشہ سے یہی رہا ہے کہ قاضی کا تقرر ایک محدود دائرے کے لئے (یا دورِ جدید میں کسی ایک خاص ٹربیونل یا عدالت کے لئے) کیا جاتا ہے،

اسی طرح قدیم الایام سے قاضیوں کو اپنے محدود دائرۂ اختیار میں صرف مخصوص قسم کے مقدمات (مثلاً نکاح یا وراثت) کی سماعت اور فیصلے کے لئے مقرر کیا جاتا رہا ہے، یہ اسلامی قانون کے اِس تاریخی اصول کا آغاز ہے کہ سلطان یا حکومت کو مقام، وقت اور مواد کے بارے میں قاضی کے دائرۂ اختیا کو محدود کر دینے کا پورا حق حاصل ہے، فقہائے متقدمین کے یہاں یہ حدبندیاں صرف اشخاص، مقام اور مواد کے بارے میں ملتی ہیں[1] وقت کے بارے میں ان کا آغاز باقاعدگی سے اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب عثمانی سلطان سلیم اول نے ۱۵۵۰ء میں اپنے قاضیوں کو یہ ہدایت دے کر، کہ وہ ایسے مقدموں کی سماعت نہ کریں جو بلا کسی معقول وجہ کے پندرہ سال تک دائر نہیں کئے گئے، تحدید (انقضائے میعاد LIMITATION) کی ایک یکساں مدّت کا نفاذ کر دیا۔[2] سلطان سلیم کے شیخ الاسلام مفتی ابوالسعود نے جنھوں نے اس تدبیر کے اختیار کرنے کا مشورہ دیا تھا خود بھی اسی کے مطابق فتوے دیئے۔[3] مفتی ابوالسعود نے نہایت جامع الفاظ میں اس اصول کو نئے سرے سے قائم

---

[1] دیکھئے: ای-ٹیاں (TYAN): ممالکِ اسلامیہ کے نظامِ عدل کی تاریخ HISTOIRE DE L'ORGANISATION JUDICIARE EN PAYS D'ISLAM ii ہیریسا (لبنان) ۱۹۴۳ء، ص ۱۹ و ما بعدہا۔

[2] اس کا مقصد یکسانیت پیدا کرنا اور قانون کے بارے میں تذبذب اور بے یقینی کو ختم کرنا تھا انقضائے میعاد کے بارے میں فقہ اسلامی کے متعدد مذاہب میں پہلے سے مختلف مدّتیں رائج تھیں اگرچہ ان کی حدبندیاں کچھ زیادہ واضح نہ تھیں،

[3] دیکھئے: انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (نیا ایڈیشن): میرا مقالہ 'ابوالسعود' اور اس کے حوالجات

کیا کہ قاضی کے اختیارات کا دائرہ اُن شرائط سے محدود ہے جو اس کے تقرر کے بارے میں سلطان نے عائد کی ہیں، اس کے پیشِ نظر قاضیوں کے لئے لازمی ہے کہ اسلامی قانون کے انطباق و نفاذ کے سلسلے میں وہ سلطان کے رہنما احکام کی پوری پابندی کریں، ظاہر ہے کہ اس اصول کے ذریعے ایک اسلامی حکومت، اسلامی قانون کے کسی بھی جزئیے کو اسلامی قانون میں بظاہر کوئی مداخلت کئے بغیر اس طرح معطل کر سکتی ہے کہ اپنے قاضیوں کو اس بات کی ہدایت کردے کہ وہ اس کا اجراء و انطباق نہیں کریں گے، یہ بات آگے چل کر معلوم ہوگی کہ جدید اسلامی قانون سازوں نے اس تدبیر کا کثرت سے استعمال کیا ہے، لیکن اسی طرح کا ایک دوسرا طریقِ عمل عثمانی سلاطین کے ذہن میں نہ آیا، وہ صدق دل سے یہ سمجھتے تھے کہ اپنے انتظامی ضوابط یا قانون ناموں کے اجراء کے ذریعے وہ اسلام کے مذہبی قانون کی تنسیخ و تردید کا ارتکاب نہیں کر رہے تھے بلکہ اس کے برخلاف ایک متفقہ طور پر جائز طریقِ عمل کے ذریعے مباح ضوابط کی شکل میں اسلامی قوانین کا ایک ضمیمہ تیار کر رہے تھے، سب سے پہلا قانون نامہ جس کا اجراء سلطان محمد ثانی کے ہاتھوں ہوا، بار بار اسلامی قانون کا حوالہ دیتا ہے اور بکثرت اس کے تصورات کو استعمال کرتا ہے اگرچہ اس قانون نامے کی متعدد دفعات اسلامی قانون کے ساتھ ہم آہنگ نہیں؛ تاہم اس سے ان گہرے اثرات کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے جو مثالی نظریئے نے سلاطین اور ان کے مشیروں کے دماغوں پر قائم کر رکھے تھے، اسی طرح ۱۹۰۴ء کا مصری قانونِ تعزیرات جو کسی لحاظ سے روایتی اسلامی قانون سے ہم آہنگ قرار نہیں دیا جا سکتا، دفعہ ۷ میں کہتا ہے کہ "اس ضابطے کی کوئی دفعہ کسی حال میں اسلامی قانون کے عطا کردہ شخصی حقوق پر دست اندازی نہیں کرے گی" [1]

دورِ تشکیل میں اسلامی مغز کا غیر اسلامی عناصر پر انضمامی عمل کرنا، جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا اور جس پر دوبارہ پھر گفتگو ہوگی، اور اسلام کے ازمنۂ وسطیٰ میں اسلامی نظریئے کا عمل پر انضمامی عمل کرنا، جس کی بعض اہم مثالیں ابھی گزریں، دونوں درحقیقت ایک ہی عمل کے دو مختلف مرحلے ہیں، بظاہر یہ عمل خود اسلامی قانون میں تغیر و تبدل کے مرادف معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے باطن پر نگاہ

---

[1] مزید دیکھئے: رضوان شافعی المتعافی: الجنایات المتحدۃ فی القانون والشریعۃ، القاہرۃ ۱۹۳۰
عثمانی 'مجلہ' کے دیکھئے آگے ص ۱۶

ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل اسلامی قانون کی وسعت پذیری کا عمل ہے، اس کے ذریعے فقہ اسلامی کے ابدی یا لادست اثرات نئے میدانوں کو فتح کر کے انہیں اپنی قلمرو میں شامل کرتے اور ان پر اپنے اقتدار کا سکہ چلاتے ہیں، اس عمل کا نتیجہ نظریۂ قانون اور عمل واقعی کے درمیان ایک ایسے توازن کی صورت میں ظاہر ہوا جو حقیقت کے اعتبار سے تو آبگینے کی طرح نازک تھا لیکن ایک بند معاشرے میں بظاہر ناقابلِ شکست معلوم ہوتا تھا، عصرِ جدید میں مغربی اثرات کے تصادم نے اس توازن کو چور چور کر دیا اور نتیجۃً اندھا دھند اور بلا سوچے سمجھے اخذ و قبول کا ایک نیا دور شروع ہو گیا، یہ ہے اسلامی قانون کی موجودہ حالت، اسلامی قانون سے یہاں میری مراد اسلامی ممالک کے روایتی فقہ اور جدید تبدیلیوں کے پورے آمیزے سے ہے، اب دیکھنا صرف یہ ہے کہ مرکزی اسلامی مغز جو اسلام کی پہلی دو صدیوں کے مقابلے میں اس وقت کہیں زیادہ مالا مال لیکن اس کے ساتھ کہیں زیادہ بے لچک بھی ہو چکا ہے کیا دوبارہ اپنی انہضامی قوت کو نئے نظریات اور اداروں پر استعمال کر کے انہیں اسلامی بنا دے گا یا نہیں۔

اسلامی قانون کے مواد کا ایک اہم ترکیبی جز قبل اسلام کے عربوں کا عائلی اور وراثتی قانون تھا۔ پیغمبرِ اسلام (علیہ الصلوٰۃ والسّلام) نے اخلاقی بنیادوں پر اس میں بہت سی اہم تبدیلیاں کیں لیکن باقی حصے کو جوں کا توں لے کر صراحت سے یا اکثر و بیشتر تقریری طور پر اس کی توثیق کر دی، اس چیز کے پیشِ نظر عصرِ جدید کے مسلمان قانون دانوں کے لئے یہ تو مشکل تھا کہ وہ اپنی من بھاتی تبدیلیوں کے اجراء و نفاذ کا مشورہ دے سکیں مجبوراً انہیں اپنی تنقید کو اسلامی قانون کے روایتی نظام میں پائے جانے والے مواد کی ہیئت تک محدود کر دینا پڑا، میرے علم میں ایک مرحوم ہندستانی مفکر خدا بخش ہی وہ واحد شخص ہے جس نے اس مسئلہ پر اپنی رائے کا بڑا بے لاگ اظہار کیا ہے[1] اس کا خیال ہے کہ عائلی اور وراثتی قانون سے متعلق قرآنی تعلیمات اس زمانے کے عرب معاشرے کو سامنے رکھ کر پیش

---

[1] ESSAYS, INDIAN AND ISLAMIC (ہندوستانی اور اسلامی مقالات) لندن ۱۹۱۲ء
ص ۲۰ - ۲۲ - ۲۳۶ - ۲۵۶ - ۲۷۶ - ۲۸۴ و ما بعدہا۔

کی گئی تھیں اور اس وقت کے حالات میں یہ تعلیمات ترقی کی راہ میں یقیناً ایک بہت بڑا قدم تھیں، اس بنیاد پر وہ یہ مشورہ دیتا ہے کہ فی حد ذاتہ ان تعلیمات کو ابدی اقدار کا حامل نہیں سمجھنا چاہیے، حقیقی اہمیت اس کے خیال میں ان تعلیمات کے الفاظ اور ان احکام کے بجائے جن پر وہ مشتمل ہیں ان کی روح اور ان کے اس اصلاحی رجحان کو دینا چاہیے کہ سماجی ناانصافیوں کا استیصال کیا جائے، چنانچہ اس کے خیال میں مسلمانوں کو اس سے کوئی چیز مانع نہیں کہ پیغمبرِ اسلام (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی تعلیمات کے ذریعے جو حالات سدھرے انہیں مزید بہتر بنانے کے لئے آپ ہی کی دکھائی ہوئی راہ پر ایک قدم اور آگے بڑھائیں، ایک دوسرے ہندستانی مسلمان ایس عبدالرحمٰن کا نقطۂ نظر اس سے بالکل جدا ہے[1] اسے بھی اس بات کا احساس ہے کہ اسلام کا عائلی اور وراثتی قانون، اپنی مروّج اور عام تعبیر کے لحاظ سے جدید نظریات سے میل نہیں کھاتا، لیکن وہ بجائے اس کے کہ قرآن اور حدیث کی متعلقہ نصوص کے داخلی میلانات ورجحانات کو سمجھنے اور تلاش کرنے کی زحمت اٹھائے وہ ان نصوص کی ایسی تعبیر وتشریح پیش کرتا ہے جو اس کے ان ذاتی خیالات سے ہم آہنگ ومتفق ہو جو ان موضوعات پر جدید قانون سازی کے پیشِ نظر اس نے اپنے ذہن میں قائم کر رکھے ہیں، اس طرزِ عمل کی تہ میں یقیناً یہ پوشیدہ ہے کہ مسلمان علماء ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے تک اسلامی قانون کے ان نصوص و مآخذ کے صحیح اور حقیقی مفہوم کے بارے میں غلط فہمی کا شکار رہے، عبدالرحمٰن کا پورا طریقہ ایک مؤرخ کے لئے ناقابلِ قبول ہے، لیکن جیسا کہ آئندہ اوراق سے واضح ہوگا، اس حقیقت کے باوجود اسلامی شرقِ ادنیٰ کے قانونی تجدد پسندوں کی اکثریت نے خدا بخش کے مسلک کے بجائے بنیادی طور پر عبدالرحمٰن کی راہ اختیار کی ہے۔ "پاکستان کے فلسفی" محمد اقبال بھی اُس مسئلے سے اچھی طرح واقف تھے،

---

[1] EINE KRITISCHE PRÜFUNG DER QUELLEN DES ISLAMITISCHEN RECHTS.
(قوانینِ اسلامی کے مآخذ کا تنقیدی جائزہ)' آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۱۴ء- اس کتاب کی تاریخ اشاعت غالباً اس بات کی خود وضاحت کر دیتی ہے کہ اس کو اسلامی قانونی تجدد پسندی کی دستاویز کی حیثیت سے شہرت کیوں نصیب نہ ہوئی۔

جس سے اُن کے مذکورہ دونوں پیشروؤں کو سابقہ پڑچکا تھا تاہم یہ کہنا مشکل ہے کہ مذکورہ مسئلے کے حل کرنے کے لئے انھوں نے کوئی مؤثر قدم اٹھایا۔[2] جب تک قبل اسلام کے اس قانون کے بارے میں جس کی قرآن نے تائید وتوثیق کی مسلمان مفکرین کی اکثر تعداد اور مسلم عوام کی بھاری اکثریت کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر

---

[1] SIX LECTURES ON THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM (اسلامی الہیات کی تشکیل جدید پر چھ تقریریں) لاہور ۱۹۳۰ء، دوسرا ایڈیشن THE RECONSTRUCTION الخ لندن ۱۹۳۴ء؛ THE MYSTERY OF SELFLESSNESS (رموز بے خودی) ترجمہ اے۔ جے، آربری، لندن ۱۹۵۳ء، ص ۳۷؛ ایچ صدیقی: IQBAL'S LEGAL PHILOSOPHY AND THE RECONSTRUCTION OF ISLAMIC LAW (اقبال کا فلسفۂ قانون اور اسلامی قانون کی تعمیر نو) مطبوعہ مجلہ PROGRESSIVE ISLAM (ترقی پسند اسلام) جلد ۲، نمبر ۳-۴، امسٹرڈم ۱۹۵۵ء ص ۱۴ ومابعدہا؛ ایچ، اے، آر۔ گب (GIBB): MODERN TRENDS IN ISLAM (اسلام کے جدید رجحانات) شکاگو ۱۹۴۷ء، ص ۱۰۰ - ۱۰۳ -

[2] مصری عالم علی عبدالرازق نے اپنی کتاب 'الاسلام واصول الحکم'، قاہرہ ۱۹۲۵ء، میں اپنے اس دعوے کے نتیجے میں کہ خلافت، جسے ترکی نے کچھ عرصہ ہوا ختم کردیا۔ اسلامی نہیں بلکہ خالص سیکولر ادارہ تھا، یہ کہا کہ جتنے قوانین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جاری کئے، ان کا تعلق انسانیت کی مذہبی فلاح ہی سے تھا، سیکولر یا سول معاملات سے ان کا کوئی واسطہ نہ تھا (ص ۸۴ ومابعدہا۔) اس کا مطلب دوسرے الفاظ میں یہ ہوا کہ مذہب کو قانون کے مغربی مفہوم سے نفیاً یا اثباتاً کوئی واسطہ نہیں (یہ بات ترکی کے اختیار کردہ سیکولر موقف سے مطابقت رکھتی ہے) اگرچہ علی عبدالرازق کا منہاج تاریخی نقطۂ نظر سے اتنا ہی ناقابلِ قبول ہے جتنا ایس عبدالرحمٰن کا اور باوجودیکہ وضعی قانون کے بارے میں اس نے اپنے خیالات کو تفصیل سے پیش نہیں کیا تاہم خدابخش کے علاوہ میرے علم میں وہ واحد تجدد پسند مصنف ہے جو اسلامی قانون کی روایتی ہیئت سے مکمل طور پر بیگانہ اور آزاد نظر آتا ہے، عرب مسلم ممالک نے اس کی آواز کا کوئی اثر قبول نہیں کیا، دیکھئے: سی۔ سی۔ ایڈیمز (ADAMS): ISLAM AND MODERNISM IN EGYPT (اسلام اور تجدد مصر میں) آکسفورڈ یونیورسٹی پریس" ۱۹۳۳ء، ص ۲۶۵؛ جی۔ ای۔ خان گرونباوم (GRUNEBAUM): ISLAM (اسلام) (امریکن انتھروپولوجیکل ایسوسی ایشن، یادگار ۸۱) مینیشا، وسکونسن ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۸ ومابعدہا

تبدیل نہ ہوگا اس وقت تک اسلامی قانون میں مجوزہ تبدیلیاں، جن کے بعض حصے بعض جگہ نافذ بھی ہو چکے ہیں، وقتی مُسکِّنات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ فقہ اسلامی کا پورا نظام جدید طرزِ فکر کے نزدیک ناقابلِ قبول ہے، اکثر اسلامی ممالک میں جو سماجی حالات پائے جاتے ہیں۔ ان میں اسلامی قانونِ وراثت سے اتنے ہی اطمینان بخش نتائج حاصل ہوئے ہیں جتنے کسی دوسرے ایسے نظام سے ہو سکتے ہیں جو انسان کا دماغ سوچ سکتا ہے۔[1] یہی وجہ ہے کہ جدید اسلامی قانون سازی کی سب سے زیادہ انقلابی دستاویز یعنی تونس کے "مجلۃ الاحکام الشخصیۃ" (مجموعہ قوانین شخصی) نے روایتی اسلامی قانونِ وراثت کو بغیر کسی تبدیلی کے جوں کا توں قبول کر لیا ہے، لیکن جہاں تک عائلی قوانین کا تعلق ہے مثال کے طور پر تعددِ ازدواج، صغرسنی کی شادی، باپ کا یہ حق کہ اولاد کا نکاح بغیر اُن کی مرضی کے کردے، خاوند کا بیوی کو یک طرفہ اور بغیر کوئی سبب بتائے طلاق دینے کا حق، فسخ نکاح کے بجائے طلاق کا رواج، یہ سب ایسی چیزیں ہیں جنھیں روایت پسند علماء تو نہیں البتہ جدید مسلمان قانون دانوں کی اکثریت بُرا سمجھنے لگی ہے، لیکن اب بھی ان معاملات کے بارے میں سماجی برتاؤ کی اہمیت رسمی قانونی ضابطوں سے کہیں زیادہ ہے اور اس طرف اشارہ بے محل نہ ہوگا کہ جہاں تک فیملی پلاننگ کے مسئلے کا تعلق ہے عموماً مسلمان قومیں ضبط ولادت کے بارے میں اسلامی قانون کی عطا کردہ** رخصت سے فائدہ نہیں اٹھاتے۔[2]

---

[1] دیکھیے: جی۔ ایچ۔ بُوسکے (BOUSQUET) PLAIDOYER POUR LES FARAÏDHS (فرائض کی حمایت میں)، مجلہ REVUE ALGÉRIENNE (الجزائری جائزہ)، جلد ۶۷، ۱۹۵۱/i، ۱-۱۴، (طبع مکرر در MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE INTERNATIONALE DE DROIT COMPARÉ [بین الاقوامی مجلسِ قانون تقابلی کی یادداشتیں] iii/۴، ص ۸۱-۹۳)

[2] دیکھیے: این ٹامشے (TOMICHE) : مجلہ ORIENT (مشرق)، نمبر ۳، پیرس ۱۹۵۷، ص ۱۰۸-۱۱۱؛ بُوسکے: مجلہ LE DEVELOPPEMENT AFRICAIN (افریقی ترقیات)، جلد ۱، الجیرس ۱۹۵۸، نمبر ۵، ص ۳-۱۸

** شاخت کی مراد اس سے عزل کا جواز ہے (مترجم)

تاریخی تجزیئے سے معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر کی حیثیت سے حضرت محمدؐ (رسول اللہؐ صلی اللہ علیہ وسلم) کا مقصد قانون کے کسی نئے نظام کی تخلیق نہ تھا، اُن کا مقصد صرف یہ بتانا تھا کہ انصاف کے دن حساب کے وقت سُرخرو ہونے اور جنّت میں داخلے کے لیے انسان کو کن اعمال سے بچنا چاہیئے اور کون سے افعال کرنا چاہئیں*۔ چنانچہ قرآن نے اس دور کے قانونی معیاروں اور باہمی رشتوں کو تسلیم کرتے ہوئے ان پر مذہبی اور اخلاقی اصولوں کو منطبق کیا، ایسا بہت کم ہوا کہ موخرالذکر کی تبدیلی یا تکمیل مذہبی اور اخلاقی بنیادوں پر کی گئی ہو، بالفاظِ دیگر قرآنی "قانون سازی" اگر ان الفاظ کا استعمال اس موقع پر صحیح ہے اس وقت کے اس قانونی نظام کے باہر کھڑی ہوئی تھی، جس پر اس نے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے قانونی نہیں بلکہ اخلاقی اصولوں کا انطباق کیا تھا، اگر یہ حقیقت ہمارے پیشِ نظر ہو تو ہمیں اس بات پر تعجب نہ ہوگا کہ عدم وصیت کی صورت میں عصبے کو میراث ملنے کی قبل اسلام کی عرب روایت کا تذکرہ قرآن میں نہیں ملتا، قرآن صرف یہ حکم دیتا ہے کہ قبل اسلام کے نظامِ وراثت کے تحت جو ہستیاں میراث سے بالکل محروم رہ جاتی ہیں انہیں اتنا اتنا حصہ دیا جائے، فقہ اسلامی میں قرآنی "قانون سازی" کی یہ خصوصیت برقرار رہی، اسلامی اخلاقی رجحان جو انسان کو یہ بتاتا ہے کہ کیا کرنا چاہئے اور کیا نہیں، فقہ میں بسا اوقات خالص قانونی برتاؤ پر جو افعال کو ان کے قانونی نتائج سے مربوط کرتا ہے غالب آجاتا ہے

---

* ہمارے نزدیک یہ تاریخی تجزیہ ناقابلِ قبول ہے، اسلام دنیا اور آخرت کی اس دوئی کو سرے سے بے بنیاد قرار دیتا ہے جو مصنف کے تاریخی تجزیئے کی اصل بنیاد ہے، اسلام کی نظر میں ایک طرف دنیا و آخرت ایک ہی سفر کے دو مرحلے ہیں اور آخرت کی زندگی دنیا کی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے۔ دوسری طرف اسلام دینوی زندگی کو ایسے مختلف شعبوں اور خانوں میں تقسیم کرنے کے خلاف ہے جس میں ایک کا تعلق دوسرے سے نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون میں مذہبی (اپنے تنگ تر مفہوم میں) اخلاقی اور قانونی تصورات ایک دوسرے سے ایسے مربوط اور باہم پیوست ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو علیحدہ کرنا اسلام کے نظام کی بنیاد کو ڈھانا ہے۔ مقالہ نگار نے مغرب کے اخلاقی اور قانونی تصورات کو بنیاد بنا کر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی پیغمبرانہ اور غیر پیغمبرانہ حیثیت کی جو تقسیم پیش کی ہے وہ اسلام اور مسلمانوں کی نظر میں سرے سے باطل ہے۔
(مترجم)

اور اس کا سدِ راہ ہو جاتا ہے، اسلامی قانون باطل، فاسد اور صحیح کے قانونی تصورات سے واقف ہے۔ لیکن اس قانونی صحت و بطلان کے معیار سے کہیں زیادہ مفصل تعیین اقدار کا وہ اخلاقی معیار ہے جو احکامِ خمسہ پر مشتمل ہے جن میں سے کسی ایک کو زیرِ بحث فعل پر چسپاں کیا جاتا ہے۔ ہر فعل فرض و واجب، مستحب، جائز، حلال، مکروہ یا حرام ہوتا ہے، پورا اخلاقی رجحان جو مصطلحہ قانونی رجحان کا حریف ہے ان احکامِ خمسہ میں سمٹ کر آ جاتا ہے، یہ ایک معنی خیز بات ہے کہ صحت کے اظہار کے لئے جو دو عربی اصطلاحیں (جائز اور واجب) مستعمل ہیں وہ احکامِ خمسہ میں بھی استعمال ہوتی ہیں، اگر قانون کی عائد کردہ شروط کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کوئی عقد عمل میں آیا ہے تو اس کا مطلب اتنا ہی نہیں کہ وہ عقد جائز اور فریقین پر واجب ہے بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ اس معاملے کا کرنا جائز تھا اور اس کے کرنے کے بعد بعض افعال واجب ہو گئے ہیں۔[1]

دورِ جدید کے قانون دانوں کو خاص طور سے انھیں مصطلحہ قانونی پہلوؤں سے دل چسپی ہے، یہ خاص پہلو جو اپنی اصل کے اعتبار سے مورخ کی نگاہ میں یقیناً بڑی حد تک بیرونی سمجھے جائیں گے ان قانون دانوں کی توجہ کا اصل مرکز اور اُن کے مطالعے اور تصنیف و تالیف کا خاص موضوع اس وقت سے رہے ہیں جب سے کہ بعض اسلامی ممالک نے انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے بعد سے اپنے قانونی نظاموں کی نئی تنظیم جدید خطوط پر کرنا شروع کی اور روایتی اسلامی قانون کے بعض حصوں کو جدید قانون سازی کے ذریعے ترمیم شدہ شکل میں یا بجنسہٖ ان نظاموں میں داخل کرنا شروع کیا، مزید برآں جدید قانونی نظاموں میں اسلامی قانون کے جزوی شمول کا نتیجہ سرکاری اور ذاتی قانونی مُدوّنوں اور مجموعوں کی تالیف کی شکل میں ظاہر ہوا۔ ان تالیفات کا مقصد یہ تھا کہ فقہی مواد کو دفعات اور پیراگرافوں کی اس شکل میں پیش کیا جائے جس سے جدید قانون داں مانوس ہو چکے ہیں۔[2]

---

[1] اسلامی قانون میں مذہبی اور دیوانی فرائض و واجبات کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں، قرضے کی ادائیگی اسی طرح واجب ہے جیسے زکوٰۃ کی جو ایک مذہبی فریضہ ہے، یا جس طرح وقت ہو جانے پر نماز کی ادائیگی واجب ہے۔

[2] ان مدوّنوں میں سب سے اہم مدوّنہ عثمانی مجلّہ ہے، دیکھئے شاخت: مجلہ DER ISLAM (الاسلام) جلد ۲۰، ۱۹۳۲ء ص ۲۱۳ وما بعدہا؛ (باقی حاشیہ بر صفحہ ۱۲۳ ملاحظہ)

مگر جیسا کہ سی۔ اسناؤک ہرگرونیہ (SNOUCK HURGRONJE) نے نہایت ژرف نگاہی سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ روایتی اسلامی قانون مُدَوّنہ اور مجموعہ قوانین ہونے کے بجائے ایک اصول ونظریہ اور ایک منہاج ہونے کی وجہ سے اپنی فطرت کے لحاظ سے تدوین کو قبول نہیں کرتا اور اس کی تدوین کی ہر کوشش نہایت پوشیدہ اور غیر محسوس طریقے سے اسے یقیناً مسخ کر کے رکھ دے گی۔[۱] یہ نتیجہ ہے ایک روایتی مواد کو اس کے حقیقی مقام سے اُٹھا کر ایک دوسرے مرتب ومنظم سیاق وسباق میں رکھ دینے کا، اگرچہ اس کام کو حقیقی قانونی تجدد پسندی قرار نہیں دیا جاسکتا تاہم یہ اس کا پیش خیمہ ضرور تھا۔[۲]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ای۔ بُسی (BUSSI): مجلہ ORIENTE MODERNO (شرقِ جدید) جلد ۲۰، ۱۹۴۰ء ص ۲۵۱-۲۶۱؛ و ARCHIVES D'HISTOIRE DU DROIT ORIENTAL (مشرقی قانون کی تاریخ کی دستاویزات) جلد ۳، ۱۹۴۸ء ص ۴۷۳-۴۸۲۔ 'مجلہ' کے انگریزی ترجمہ کے لئے دیکھئے: سی۔ اے۔ ہوپر (HOOPER): THE CIVIL LAW OF PALESTINE AND TRANS-JORDAN (فلسطین اور شرقِ اردن کا دیوانی قانون) ا، یروشلم ۱۹۳۳، طبع مکرر لندن (سوویٹ اینڈ میکسویل) ۱۹۳۴ء۔

[۱] VERSPREIDE GESCHRIFTEN (مختلف تحریریں)۔ بون ولیپسزگ ۱۹۲۳ وما بعدہا، ۱۷/۱۱ ص ۲۵۹ وما بعدہا۔ جس مقالے کو اس میں مکرر طبع کیا گیا ہے اس کی تاریخ ۱۹۱۱ء ہے، اس وقت ہرگرونیہ کا یہ خیال صحیح تھا کہ مجلہ اور اسی قسم کی دوسری تالیفات اسلامی قانون کے مطالعے کے نقطہ نظر سے بیکار ہیں، لیکن اس کے بعد سے مسلمانوں نے خود اپنی قانونی تاریخ میں اسلامی تجدد پسندی کے ایک مکمل نئے باب کا اضافہ کر دیا ہے۔ [۲] یہ صحیح ہے کہ اگر روایتی اسلامی قانون کے خالص نظریے کی نگاہ سے دیکھا جائے تو "مجلہ" نے جن خفیف ترمیمات کو دیوانی ضابطے کے قواعد (RULES OF CIVIL PROCEDURE) میں جاری کیا اور جن کے اجراء کا طریقہ اکثر وبیشتر ترک سکوتی تھا، وہ اسلامی قانون کے نظام کے اعتبار سے تجدد پسندوں کی انھیں دوررس مداخلتوں کی سطح پر تھے جو انھوں نے جوہری اسلامی قانون کے مرکزی ابواب میں کیں اور جن کا مطالعہ اس مقالے میں کیا جارہا ہے، لیکن نہ صرف دیوانی ضابطہ بلکہ عقود والتزامات کا سارا قانون جو 'مجلہ' کا مبحوث عنہ ہے وہ میدان ہے جسے نظری اسلامی قانون نے عرصۂ دراز سے عمل وتعامل کے لئے خالی چھوڑ رکھا ہے، ترک سکوتی کا یہ منہاج جو کھلے ہوئے داخلی تناقضات سے محفوظ رہنے کی تدبیر ہے، اس زبردست اقتدار کی دوسری مثال ہے جو مثالی نظریے کو مسلمانوں کے دماغوں پر ترکی تک میں حاصل ہے۔ دیکھئے پیچھے ص ۲۲-۲۳۔

قسط دوم:-

گلہائے رنگارنگ

ڈِس کورسز آف رومی
یا
فیہ مافیہ کا انگریزی ترجمہ

(۳)

جناب مولانا مہر محمد خاں شہاب مالیرکوٹلوی

اب تک ساری گفتگو فیہ مافیہ کے متن کے ہندی و ایرانی ایڈیشنوں اور ایران کے بدیعی نسخے کے اُردو ترجمہ "ملفوظاتِ رومی" کے حسن و قبح کے دائرے میں گھومتی رہی ہے، لیکن ۱۷ مارچ (دوشنبہ) ۱۹۶۲ء کو جب میں فیہ مافیہ کا بدیعی نسخہ بمبئی یونیورسٹی کی لائبریری واپس دینے گیا تو مجھے اس کتاب کا وہ انگریزی ترجمہ مل گیا، جو مشہور مستشرق فاضل پروفیسر اے، جے، آربری (A. J. ARBERRY) نے "ڈِس کورسز آف رومی" (DISCOURSES OF RUMI) کے نام سے ۱۹۶۱ء میں شائع کیا ہے۔ فاضل مترجم نے اس ترجمہ کو اپنے استاد اور دوست پروفیسر نکلسن (NICHOLSON) (تولد ۱۸۶۸ء وفات ۱۹۴۵ء) کے نام معنون کیا ہے۔ کتاب بڑے اہتمام سے جلی اور نہایت روشن ٹائپ میں بہت عمدہ کاغذ پر چھپی ہے۔ ایک صفحہ کا دیباچہ ہے اور نو صفحہ کا مقدمہ اور ص۱۳ سے ص۲۴۲ تک متن کا جو اکہتر فصلوں کا ہے مکمل ترجمہ دیا گیا ہے اور ص۲۴۵ سے ص۲۷۶ تک متن کی چھبیسویں فصل چھوڑ کر باقی تمام فصلوں پر مختصر نوٹ لکھے گئے ہیں، جو بقول مترجم فاضل بدیع الزماں فروز انفر کے تعلیقات و حواشی کا ہی خلاصہ ہیں، ہاں ترجمہ میں فارسی متن کے ذیلی

حواشی کو جن میں اختلاف نسخ بتایا گیا ہے نظر انداز کر دیا گیا ہے، ہیں نے دیباچہ۔ مقدمہ اور تعلیقات وحواشی کو بالاستیعاب پڑھا اور متن میں سے پہلی فصل کو پورے طور پر اور باقی کتاب کو چند مقامات سے سرسری نظر سے دیکھا، مجھے انگریز قوم پر رشک آتا ہے کہ کس ولولہ سے اس کے ذی استعداد، ذی علم اور صاحب استطاعت اصحاب، اشاعت علوم عالم میں اپنے تن من اور دھن سے مصروف ہیں، ان کی ان کوششوں کو دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ ان کا ذاتی منصب اور فریضہ ہے کہ اقوام عالم میں باہمی افہام وتفہیم کے زیادہ سے زیادہ مواقع اور سامان مہیا کرے۔ یا ہم متخاصم جماعتوں اور متخالف خیالوں میں ایک پاکیزہ سمجھوتے کی صورت پیدا کردیں، ان کے اہل علم اپنے علم سے اور ان کے دولتمند اپنی مالی قربانیوں سے اور اہل ہنر اپنی ہنر مندیوں سے ان نیک مساعی کو آگے بڑھانے اور ہر قسم کی قربانیاں دینے میں باہم مسابقت سے پورا کام لے رہے ہیں چنانچہ دیکھئے کہ پروفیسر آربیری نے کتاب کا ترجمہ کیا اور اس کی طباعت کے تمام مصارف "سپالڈنگ ٹرسٹ (SPALDING TRUST) نے بڑی کشادہ دلی سے برداشت کئے، خدا ان مبارک مساعی کی تقلید کی توفیق ہمارے ہاں کے اہل توفیق کو بھی دے کہ وہ بھی ایسے امور کی طرف مناسب توجہ فرمایا کریں۔

پروفیسر نکلسن مرحوم نے ۱۸۹۸ء میں مولانائے روم کے دیوان غزلیات معروف بہ دیوان "شمس تبریز" کے انتخاب کو انگریزی دنیا سے روشناس کرایا۔ پھر مولانا کی مثنوی کا متن صحت واہتمام کے ساتھ چھاپا اور اپنی زبان انگریزی میں اس کا مکمل ترجمہ پیش کردیا۔ پروفیسر آربیری نے اپنے استاد کے کام کو جاری رکھا اور مولانا کے ملفوظات یعنی "فیہ ما فیہ" کو انگریزی کا لباس پہنا کر اہل علم و معانی کو ممنون فرمایا۔ فجزاہ اللہ

ضرورت تو اس کی ہے کہ فاضل فروزانفر کے مرتبہ نسخہ " فیہ ما فیہ (کو موجودہ انگریزی ترجمہ اسی نسخہ کا ترجمہ ہے) اور فاضل پروفیسر آربیری کے اس ترجمہ کو متوازی رکھ کر مطالعہ کیا جائے، مگر اس وقت اس کام کی فرصت نہیں، ممکن ہے کہ دوسرے کوئی اور دوست جو اس کام کے زیادہ اہل ہوں، اس طرف توجہ فرمائیں، تاہم میں اس انگریزی ترجمہ کے صرف دیباچہ اور مقدمہ اور نوٹوں کے متعلق چند معروضات

پیش کرنا ناگزیر خیال کرتا ہوں۔

۱۔ پروفیسر آربری نے پروفیسر بدیع الزماں کی علمی مساعی کی داد دی ہے۔ اور انہی کے نوٹوں کے خلاصہ کا ترجمہ کردیا ہے۔ اور خود اس کا اعتراف کیا ہے۔ اور نوٹوں میں اضافہ یہ کیا ہے کہ متن کی کچھ فصلوں کا مفہوم صاف اور سیدھی زبان میں لکھ دیا ہے۔

۲۔ ایک آدھ جگہ پروفیسر بدیع الزماں کے مقابلہ میں کسی دوسرے ایرانی فاضل کی تصریح کو قبول کرلیا ہے۔

۳۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس ترجمہ کے نوٹوں کے تاریخی بیانوں میں پروفیسر بدیع الزماں سے دانستہ یا نادانستہ اختلاف بھی ہوگیا ہے۔

۴۔ نسخۂ ماجدی اور بدیعی کے متن میں ہر فصل کے آغاز میں صرف لفظ "فصل" کو جلی لکھ کر نمایاں کیا گیا ہے۔ مگر پروفیسر آربری نے ہر فصل کے آغاز میں اُس فصل کا نمبر جلی طور پر چھاپ دیا ہے، اس سے بیک نظر معلوم ہوجاتا ہے کہ فیہ ما فیہ میں کتنی فصلیں ہیں، اس کے مقابلہ میں "ملفوظاتِ رومی" اردو میں "فصل" کے لفظ کو ترک کر کے تمام کتاب کو ایک سو تیس عنوانوں میں تقسیم کردیا ہے اور اپنے ہر مجوزہ عنوان کا صفحہ تو بنا دیا ہے مگر عنوانوں یا مضامین کے مسلسل نمبر نہیں دیئے گئے۔

اب چاہتا ہوں کہ مختصر لفظوں میں اوپر کی باتوں کی وضاحت بھی پیش کردوں۔

۱۔ پروفیسر آربری کا اپنی کتاب کے دیباچہ (ص ۱۸) میں یہ بیان درست نہیں کہ پروفیسر بدیع الزماں پہلے شخص ہیں جنھوں نے فیہ ما فیہ کو (سنہ ۱۹۵۲ء مطابق سنہ ۱۳۳۰ شمسی) میں گوشۂ گمنامی و خمول سے نکال کر علمی دنیا میں پیش کیا، اس لئے کہ اور تو اور اگر پروفیسر آربری صاحب نسخۂ بدیعی کے مقدمہ ہی کو پیشِ نظر رکھتے تو ان کو معلوم ہوجاتا کہ جناب پروفیسر فروزانفر سے پہلے ایران اور ہندوستان سے یہ کتاب (سنہ ۱۹۱۵ء و سنہ ۱۹۲۸ء) میں الگ الگ چھپ کر شائع ہوچکی ہے اور ہندوستان سے شائع ہونے والے نسخۂ ماجدی کی تکمیل میں خود اُن کے استاد مرحوم پروفیسر نکلسن کا بھی بڑا ہاتھ رہا ہے۔

۲۔ پروفیسر آربری کے نزدیک بھی فیہ ما فیہ کے جامع اور مؤلف اول کی شخصیت مشتبہ ہے۔

دیکھو انگریزی ترجمہ کے مقدمہ کا صفحہ ۔

۳ - حضرت سلطان ولد (فرزند ارجمند و خلیفۂ ثانی مولانائے روم) کی زوجۂ محترمہ حضرت فاطمہ خاتون کو انگریزی ترجمہ کے حواشی کے صفحہ ۲۵۲ پر "شمس الدین فریدون زرکوب" کی دختر نیک اختر بتایا گیا ہے، حالانکہ پروفیسر فروزانفر نے اپنی کتاب سوانح مولانا جلال الدین محمد مشہور بمولوی کے صفحہ ۱۸۰ سطر ۴ - و صفحہ ۱۸۹ سطر ۵ پر ان مخدومہ کو حضرت شیخ صلاح الدین زرکوب کی صاجزادی بتایا ہے ہاں یہ بات ضرور غالب غور ہے کہ فاضل بدیع الزماں فروزانفر نے اپنی اسی کتاب سوانح مولانا روم کے صفحہ ۱۸۹ پر حضرت مولانائے روم کے فرزند اکبر سلطان ولد کے بیٹوں کی تفصیل کے سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ:-

"سلطان ولد چہار پسر داشت:- عارف چلپی، عابد چلپی، زاہد چلپی، واجد چلپی، (پسر اول و بزرگ کہ نامش) جلال الدین عارف چلپی فریدون (بود) از فاطمہ خاتون دخت شیخ صلاح الدین در ۶۷۰ھ بوجود آمد" (خطوط وحدانی کے اندر کے الفاظ شہاب کے ہیں)

حضرت فروزانفر کی اس تصریح سے گمان ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے حضرت سلطان ولد کی ۲ دو بیویاں ہوں۔ اور اُن میں سے ایک "شیخ صلاح الدین" کی بیٹی ہو اور دوسری "شمس الدین فریدون زرکوب" کی، اور اتفاق سے دونوں بیویوں کا نام بھی "فاطمہ" ہی ہو اور سلطان ولد کے بڑے بیٹے جلال الدین عارف چلپی فریدون شیخ صلاح الدین کی دختر محترمہ فاطمہ خاتون کے بطن سے ہوں اور باقی تینوں بیٹے دوسری فاطمہ خاتون کے بطن سے، اس بارے میں یقین کے ساتھ میں کچھ نہیں کہہ سکتا- ورنہ پروفیسر فروزانفر اور پروفیسر آربری کے بیان میں جو اختلاف ہے وہ ظاہر ہے، اور خیال اِدھر ہی جاتا ہے کہ انگریزی ترجمہ میں حضرت سلطان ولد کی بیوی کے والد کے نام میں اتفاقاً غلطی ہو گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

۴ - انگریزی ترجمہ کے صفحہ ۲۵۲ پر سلطان ولد کی ولادت ۱۲۲۶ء اور وفات ۱۳۱۲ء بتائی گئی ہے یہی صحیح ہے، اور مولانا شبلی مرحوم کے بیان و تفصیل کے مطابق ہے۔

۵ - مولانا رومی کا سلسلہ مولویہ کہلاتا ہے اور آپ کے پیرو "مولوی" کہلاتے ہیں دیکھو انگریزی ترجمہ کا مقدمہ صفحہ ۶ سطر ۱۶

۶- امیر معین الدین پروانہ حسب بیان پروفیسر فروزانفر و پروفیسر آربری مغلوں کے ہاتھوں قتل ہوا- اور اس کے قاتلوں نے اس کا گوشت کھایا- (مقدمہ ترجمہ انگریزی ص۵ سطر ۱۳)

۷- فیہ ما فیہ کی فصل ۱۲ میں جو طاس بعلبکی (نسخہ بدیعی ص۶۲) آیا ہے- جس پر ہم اوپر کہیں لکھ چکے ہیں، پروفیسر فروزانفر نے متن کی صحت کو برقرار رکھتے ہوئے معانی و مطالب کو حل کرنے کی خاصی کوشش اور اعتراف کر لیا کہ وہ حل نہ کر سکے- موصوف نے اسی بحث کے دوران میں بعض اور معاصر ایرانی فضلاء کی کوششوں کا بھی ذکر کیا ہے مگر اپنا فیصلہ کہ مطلب حل نہیں ہوا، نہیں بدلا- لیکن پروفیسر آربری نے اپنے ترجمہ کے ص۷۳ سطر ۱۹ میں ایک دوسرے ایرانی فاضل ڈاکٹر صادق گوہرین کی تعبیر و تاویل کو قبول کر کے لکھ دیا کہ :-

"THE BALD MAN OF BAALBEK"

یعنی "بعلبک کا گنجا آدمی" اور آپ نے اپنے انگریزی حواشی کے ص۲۵۵ پر اس کی تصریح بھی کر دی-

۸- مولانا جلال الدین رومی کے خاندان نے امام فخر الدین رازی کی مخالفت کی وجہ سے جیسا کہ عام طور پر مشہور ہے ترکِ وطن نہیں کیا تھا، اسی کی طرف پروفیسر فروزانفر نے بھی مولانا رومی کی سوانح عمری میں اشارہ کیا ہے-

۹- فیہ ما فیہ کی فصل اول میں سیدنا عباسؓ عم رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگِ بدر میں دوسرے مخالف قریشیوں کے زمرہ میں قید ہو جانے کا ذکر ہے- مترجم مجبور تھا کہ پیشِ نظر متن کی پیروی کرے، فارسی لفظ "مادر" کا ترجمہ انگریزی زبان میں "مادر" (MOTHER) ہی ہوگا، ورنہ اس موقع پر ماجدی نسخہ کی تفصیل بدیعی نسخہ کے اجمال کی نسبت زیادہ صحت کے قریب معلوم ہوتی ہے- یعنی حضرت عباسؓ نے قریش مکہ کے ہمراہ مدینہ پر چڑھائی کرنے سے پہلے اپنا مال "مادر" یا "ام" (عربی) یعنی "ام فضل" (بقول نسخہ ماجدی) یعنی اپنی زوجہ محترمہ کو جو کنیت یا نام کی نسبت سے مادرِ فضل یا ام فضل مشہور تھیں اپنا مال سپرد کر دیا ہوگا- رہا بدیعی نسخہ میں صرف "مادر" ہونا اور نسخہ ماجدی میں "ام فضل" ہونا- یہ دونوں نسخوں کے اصل مخطوطوں کے خطاطوں کی کرامت ہے- ہمیں تو تعریف اس دیانت دارانہ

حقیقت پسندانہ کوشش کی کرنا چاہئے۔ کہ جن صاحب کو جو مخطوطہ جیسی حالت میں ملا۔ انھوں نے نہایت ایمان داری اور دیانت سے کچھ بڑھائے گھٹائے بغیر جوں کا توں آپ کے سامنے رکھ دیا۔

۱۰۔ ملفوظات رومی اردو صفحہ ۲۵۴ پر ایک عنوان ہے :۔ " روئت فی الوجود" اصل متن کی یہ فصل عربی زبان میں ہے، انگریزی ترجمہ میں اس فصل کا نمبر ۴۳ دیا گیا ہے۔ تبسم صاحب نے پوری عربی عبارت کا اردو میں ترجمہ کر دینے کے بعد حاشیہ میں لکھا ہے کہ :۔

" لفظی ترجمہ کر دیا گیا ہے، بڑی کوشش اور علماء سے مشورہ کے بعد بھی مطلب واضح نہ ہو سکا۔"

پروفیسر آربری نے اس فصل کا جس کا نمبر ۴۳ ہے ترجمہ میں آجانے والی زبان اور پیرایۂ بیان میں کر دیا ہے (دیکھو ڈس کورسز آف رومی صفحہ ۱۶۷ سے صفحہ ۱۶۹)

اور اپنے مختصر نوٹ میں صفحہ ۲۲۹ پر مناسب اشارہ بھی کر دیا ہے اور اپنے حواشی میں کسی خاص دقت کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا اردو مترجم نے بھی اپنے حاشیہ میں اس بے مطلبی کی کوئی وضاحت نہیں کی،

۱۱۔ انگریزی ترجمہ کے صفحہ ۱۳۶ پر فصل نمبر ۲۹ کے ترجمہ میں " غلاف کعبہ " کا ذکر آیا ہے، پروفیسر آربری نے اپنے حواشی کے صفحہ ۲۶۴ کی سطر ۹-۱۰ میں اس کی حسب ذیل وضاحت کی ہے :۔

" THE REFRENCE IS TO THE CUSTOM OF COVERING THE BLACKSTONE WITH A CURTAIN "

میری ناچیز رائے میں پروفیسر موصوف کے منقولہ بیان کی اتنی وضاحت کی ضرورت ہے۔ کہ " غلافِ کعبہ " پورے " خانہ کعبہ " کا غلاف ہوتا ہے، جس سے کعبہ کی پوری عمارت ڈھک دی جاتی ہے پس " غلاف کعبہ " سے مراد صرف " حجرِ اسود کا پردہ " نہیں ہے، جو پروفیسر آربری کے لفظوں سے بظاہر سمجھ میں آتا ہے، گو یوں بھی درست ہو سکتا ہے کہ وہ غلاف جو کعبہ کی ساری عمارت کو اپنے اندر چھپا لیتا ہے، وہ " حجرِ اسود " کو بھی عام نظروں سے چھپا لیتا ہے، ان معنوں میں " غلاف کعبہ " کو من وجہٍ حجرِ اسود کا پردہ " بھی کہا جا سکتا ہے۔

کعبہ کی عمارت چوکور ہے، اور اس کی لمبائی چوڑائی چاروں طرف سے مختلف ہے اور " حجرِ اسود "

جو اس کی مشرقی جانب کے کونے پر قریباً پانچ فٹ کی اونچائی پر منصوب ہے وہ ہمیشہ کھُلا رہتا ہے۔

باخبر زائرین بیت اللہ حاجی احباب نے بتایا کہ سارا کعبہ سیاہ غلاف سے ڈھکا رہتا ہے۔ عمارت کے اندر جانے کا دروازہ جو سطحِ زمین سے کسی قدر اونچا ہے، اُس پر سے غلاف کٹا ہوا ہوتا ہے یا اس کی بناوٹ ہی ایسی ہوتی ہے کہ کعبہ کی کھڑکی یا دروازہ پر اصل غلاف نہیں ہوتا، تاہم الگ سے ایک پردہ ہوتا ہے جو اوپر سے اصل غلاف کے ساتھ پیوست ہوتا ہے۔ اسے کعبہ کے اندر جانے والوں کے لئے اُٹھا دیا جاتا ہے۔ اور "حجرِ اسود" جو کعبۃ اللہ کی عمارت کے باہری حصّہ میں ایک کونے میں لگا ہوا ہے، اس کے اوپر سے غلاف کو رسّی سے باندھ کر اُٹھا دیا جاتا ہے، اور طواف کرنے والے یُوں "حجرِ اسود" کو بے پردہ دیکھ سکتے ہیں،

اسی ذیل میں اگر ایک اور بات بھی عرض کر دی جائے تو نامناسب نہ ہوگا، وہ یہ کہ ہمارے نبی کریم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیمی سلسلہ یا تمام سلسلۂ انبیاء کے لئے خاتم النبیین ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حضرت مسیحؑ کی تمثیلی زبان میں کہا گیا ہے کہ :-

"THE STONE WHICH THE BUILDERS REJECTED HAS BECOME THE HEAD OF THE CORNER" (MATH. 21 : 42)

ابوالانبیاء سیدنا ابراہیمؑ کے بڑے بیٹے سیدنا اسمٰعیلؑ فلسطین سے نکال کر سرزمینِ حجاز میں آباد کر دیئے گئے۔ سیدنا اسمٰعیلؑ کے بعد سیدنا و مولانا محمد مصطفےٰ علیہما السلام تک گویا روحانی عمارت کے معماروں نے اِدھر توجہ ہی نہیں کی، لیکن جب روحانیت کے فلسطینی سوتے خشک ہو گئے، تو حجاز کے روحانی زمزم میں جوش آیا۔ اور ابراہیمی شجرۂ طیبہ کی اسماعیلی شاخ میں محمد صلوات علیہ کی صورت میں ختمِ نبوت کا پھل آیا۔ ظاہر میں "حجرِ اسود" کعبۃ اللہ کے مشرقی کونے میں گڑا ہوا ایک کالا پتھر ہے جو بیت اللہ کا طواف کرنے والوں کے اپنے طوافوں کی گنتی میں کام آتا ہے، مگر مشرق و مغرب کے خداوند خدا نے ارضِ حجاز کے انسانی احجار میں سے ایک انسان نہیں ایک کامل انسان کو چُنا اور اسے مقبولیت و محبوبیت اور کاملیت و اکملیت کا خلعتِ نورانی پہنایا۔ اور اسے قرآنِ حکیم کی شکل میں تمام آسمانی کتابوں کا جوہر اور کتبِ قیمہ کا خلاصہ جو آسمانی

بادشاہت کا ازلی ابدی آئین متین ہے بخشا اور اسے منصبِ خاتم النبیین و رحمۃ للعالمین پر سرفراز فرما کر ہدایت خلق و عالم کے لئے مبعوث فرمایا صلی اللہ علیہ وسلم،

سیدنا حضرت مسیح نے تمثیلی زبان میں آپ کے لئے جو پیش گوئی فرمائی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی تمثیلی زبان میں خود کو ان لفظوں میں اس کا مصداق ٹھہرایا کہ :-

اِنَّ مَثَلِی وَمَثَلَ الْاَنْبِیَاءِ مِنْ قَبْلِی کَمَثَلِ رَجُلٍ بَنٰی بَیْتًا فَاَحْسَنَہٗ وَاَجْمَلَہٗ اِلَّا مَوْضِعَ لَبِنَۃٍ مِنْ زَاوِیَۃٍ فَجَعَلَ النَّاسُ یَطُوْفُوْنَ بِہٖ وَیَعْجَبُوْنَ لَہٗ وَیَقُوْلُوْنَ ھَلَّا وُضِعَتْ ھٰذِہٖ اللَّبِنَۃُ قَالَ فَاَنَا اللَّبِنَۃُ وَاَنَا خَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ " (صحیح بخاری جلد دوم ص ۱۷۵ طبع مصر)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ عالی کا مطلب ہماری زبان میں یہ ہوگا کہ :-

"میری اور مجھ سے پہلے نبیوں کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے ایک گھر بنایا اُسے خوب آراستہ پیراستہ کیا، لیکن اس گھر میں صرف ایک اینٹ لگانے کی جگہ باقی چھوڑ دی لوگ اس گھر کا طواف کرنے اور تعجب سے پوچھتے ہیں (کہ ایسا آراستہ پیراستہ گھر) اور اس میں یہ اینٹ کیوں نہیں لگائی گئی۔ پس میں ہی وہ آخری اینٹ ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں"

۱۲- انگریزی ترجمہ کے مقدمہ کے ص ۸ کی سطر ۲۳ کا ایک لفظ غلط کمپوز ہوا ہے۔ یعنی بجائے (ZARKUB) کے (ZARKUT) چھپ گیا ہے۔ اول الذکر لفظ کی آخری 'بی' (B)- 'ٹی' (T) میں بدل گئی ہے، لیکن کیا یہ عجیب لطیفہ نہیں کہ اس غیر ارادی "غلطی" سے اس لفظ کے معنوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔

"زرکوب" کہو یا "زرکوٹ" بات ایک ہی رہتی ہے، اس کے باوجود غلطی غلطی ہی ہے۔

——— (باقی) ———

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفیع فناحی

مرتبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

گذشتہ سے پیوستہ

در بیان حج اسلام اند

۶۷۷ حکم جان تو حجّ اسلام کا
فرض عمری یو جملہ ایامَ کا

۶۷۸ کہ مسلم ہونا ہور عاقل ہونا
اہل ہور بلوغت میں کامل ہونا

۶۷۹ جانے آنے رہے گا سو توشہ بھی جان
قبیلے کی ہور اپنی خرچی بھی مان

۶۸۰ او حاجت ضروری سو ہونا زیاد
بھی ہو تندرستی سو خوش حال شاد

اہل بمعنی اہلیت - طیں اصیل خک جانے کا الف خت

۶۸۱ امن راہ کا شرطَ حج کا پچھان
نہ ہونا ہے ڈر راہ میں خوب جان

ط میں خوب سے پہلے تُو خک۔ "تُو" رکھا جائے تو راہ کی ہائے ہوز خت

۶۸۲ بھی عورت کو یو شرط محرم ہونا
مرد اس کا یا اس کے صحبت ہونا

۶۸۳ کہ یا عورتاں بہوتَ ہونا سنگات
او عصمت کے سب پاک پاکیزہ ذات

او = وہ

در بیان فرض حج کردند

۶۸۴ فرض حج کے تو جانَ سب تین ہیں
کہ احرام بندھنا ہے یک جان تُیں

۶۸۵ دوجا سو وقوف ہے یو عرفاتَ کو
بڑا بہو شرف ہے تری ذات کو

وقوف کا واؤ خت

۶۸۶ طواف یو تیجا ہے سو ارکانَ کا
بڑا فضلَ تجھ پر ہے سُبحانَ کا

طواف کا الف خت

۶۸۷ زیارت کا بھی اس کو کہیئے طواف
ادا کرا لیسیے تا کہ دل ہوئے صاف

۶۸۸ کہ احرام جان و غسلَ تو کرے
وگرنئیں وضو پر کفایت دھرے

غسل بحرکتین۔ ضش

۶۸۹ ولے غسلَ اس میں سو سنّت ہر جان
دعا پھر و نیت و تلبیہ مان

۶۹۰ نکالے سیئے کپڑے عادت کے توں
پھرائے تو عادت کے کپڑیاں سو موں

۶۹۱ اپر ٹیک چادر نچھیں باندھ ایک
اوپر کی تو سنّت سمجھ مرد نیک

نچھیں = نیچے

۶۹۲ کرے اضطبا یو سو سنت ہے مان
بغل سولے دو طرف کھاندے پہ آن

۶۹۳ سیدھے بغل سولے کنف چپ پہ دے
اپس دل میں سنت سمجھ اس کو لے

سیدھے کی یاء خت

۶۹۴ بدن آپ پر تو سو خوش بو لگائے
کرے دو رکعتاں نماز اپنا آئے

رکعتاں کا کاف متحرک مفتوح

۶۹۵ یو واجب ہے مکّہ کو کر در مقام
سو آفاقی میقات میں کر تمام

۶۹۶ کہ تلبیہ نیت سو جمع کرے
ہر یک فرض. بعد از یو واجب دھرے

۶۹۷ دعا کو پھرے ہور نیت کرے
یو تلبیہ نیت سو واصل دھرے

تلبیہ اسے بولتے ہیں یو کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ لبیک اللھم لبیک لا شریک لک
لبیک ۔ ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک۔

۶۹۸ گزرنا ہے میقات سو سب کو تمام
او حاجی کو یا غیر کو ہے حرام

۶۹۹ او حاجی ہووے یا کہ ہو غیر کوئی
بے احرام گزرے تو عاصی او ہوے

طا میں ہو کے بعد ی خک

۷۰۰ ہر ئیک فرض بعد از تو تلبیہ بول
اپس پر تو دروازہ صبح کا کھول — ط میں دروازہ کے بعد تو خک

۷۰۱ جو اول رمی میں سو تلبیہ تمام
کرے ہور تکبیر بولے سو عام

۷۰۲ یو ایام تشریق لگ کہہ مدام
عصر لگ تو تیرا دیں کرنا تمام

دربیان میقاۃ

۷۰۳ کہ ذو حلف جا گا مدینہ کا ہے
ذات عرق جا گا عراقی کا رہے
— ذو حلف (ناتمام) ذوالحلیفۃ (مصغر حلفۃ- تیسرا حرف فاء فرض) کی اتھنید۔ ذات کا الف خت

۷۰۴ جحیفہ کو سو شامی کا تو جان
یلم لم یمانی کا جا گا پچھان
— شامی کی یاء متحرک برائے وزن جحیفۃ = اس لفظ کی صحیح صورت جحفۃ ہے (بضم جیم وسکون حائے حطی تیسرا حرف فا- آخر میں تائے تانیث) بضرورت شعری اس کو مصغر کیا ہے۔

۷۰۵ نجد کا سو ہے قرن جا گا میقات
یو میقات کے یاں ہوئے اب صفات
— میقات کی یاء خت

دربیان آں کہ چند چیز در حج بعد از احرام حرام اند

۷۰۶ بندھے گا جو کوئی شخص احرام کو
کتے شئے روا اس پہ نا جان تو

۷۰۷ نہ صحبت کرے نہ لڑائی کرے
مرد سر پہ اپنے نہیں کچھ دھرے

۷۰۸ سیہ کپڑے جامہ و پیرہن کے سار
سو چادر و لنگی روا ہے اے یار

۷۰۹ سیہ کپڑے عورت کو ہیں سب درست
روائیں باتی چیز نا ہو تو سُست — باتی کا الف خت

۷۱۰ لگائے نہ خوشبو نہ مارے شکار
دلالت اشارت نہ کر اس پہ یار

۷۱۱ نہ منگ تو نکالے حجامت بھی نئیں — منگ = مانگ
نہ موزہ کو پہنے نکاح کر نہ تُیں

۷۱۲ چھپائیں اپن بیٹھ پاواں کے تیں
سو یو جنس نعلین پہنے سو وئیں

۷۱۳ نہ کر فسق کے کام زنہار تو
نہ حق منع کیتا سو ہشیار تو — کیتا = کرتا۔

۷۱۴ فرض دسرا تو جان عرفات ہے
وقوف اس اوپر تجھ کو برکات ہے — وقوف کا واؤ خت

۷۱۵ کھڑا ہونے کا وقت بعد از زوال
نہم شہر ذی حجہ بے قیل و قال

۷۱۶ ہوی عید کی رات جب لگ تمام
پھر چھ وقوف کے ہیں بجھ تو مدام — وقوف میں دوسرا واؤ خت

۷۱۷ ظہر عصر مل کر تو عرفات پر
براہیم کی مسجد میں افضل ہے پڑ — براہیم کی یا خت

۷۱۸ بھی مزدلفہ میں کر تو مغرب عشا — ط میں مزدلفہ کی ہائے مختفی ساقط
غسل وانچہ کر ہور تو بھی عشا

۷۱۹ پھرے جبل رحمت بمزدلفہ آئے ٭ یا شب رہنا واجب و کنکری اُٹھائے

۷۲۰ بیس تو اٹھا دے سنگریزہ جان — بیس = اکیس۔ سنگریزہ کی راء مشدد
صبح عید اس باب مینا میں آن — مینا = منیٰ (نام مقام) کا اشباع بضرورت وزن

۷۲۱ کہ جمرا اوپر ساتے کنکری چلائے
سو آعقبہ کن تو تُو سر کو منڈائے — ط میں عقبی بالقصر بروزن موسی خک

۷۲۲ طوافِ زیارت رکن کا کرے — رکن بحرکتین ۔ ضش
تب احرام سوں اپ کو باہر دھرے — آپ = غیر ممدود

۷۲۳ تو واجب طواف ہے سو کر صدر کا — ط میں تر کی بجائے تب خک
ہوئے موں تیرا تب سو جوں بدر کا — موں = منہ = چہرہ۔

۷۲۴ محصب سوا ترے پہ واجب پچھان — محصّب بحرکتین و بتشدید صاد مہملہ = مکہ میں ایک مقام کا نام۔ ضش۔ ط میں محصب سے پہلے "یو" خک
سو طوّاف واجب اسے تو سو جان — طواف کا واؤ مشدد

۷۲۵ چلا کنکری تو بھی ایک بار روز — ط میں بار کے بعد اور روز سے پہلے انو خک
یو واجب جمرۂ وسط پر دل فروز — یو = یہ، جمرہ کی تائے تانیث خت

۷۲۶ جمرعقبہ بار ادیں واجب ہے جان
. سو مکہ کو آئے تداں پھر تو مان

۷۲۷ ہر ئیک جمرے پر کنکری سات سات — ط میں کنکری کے بعد توں خک
چلا تسمیہ ہور بول تکبیر سات

۷۲۸ غسل عرفہ ہور ہے طواف قدوم
تو سنت سمجھ اس سعادت بجوم

۷۲۹ طوَاف یو سو آفاقی پر ہے سنن — طواف کا الف خت
نہ مکہ پہ سنت کیا ذوالمنن

۷۳۰ بھی سنت ادب واجب ہیں مستحب ؛ بیان حج کا اتمام کریاں سو سب

۷۳۱ او عورت کہ حایض و نفسا ہوئے
اوحج کے حکم سب ادا کر رہوے — حکم بحرکتین۔ ضش

۷۳۲ او طوّاف موقوف تب لگ دھرے — طواف کا واؤ مشدد
ہوے پاک ہور او غسل بھی کرے — غسل بحرکتین۔ ضش

۷۳۳ فرض کا او طوّاف کر تب تمام — طواف کا واؤ مشدد۔ بضرورت۔
ہوے حج روا اس کے سب والسلام

در بیان عمرےٰ دو فرض است

۷۳۴ فرض عمرے کے دو چہ ہیں مان لے
او احرام و طواف تو جان لے — طواف کا واؤ مشدد۔ ضش

۷۳۵ یو واجب ہے عمرہ کی کرنا تمام — یو = یہہ
یو سعی و حلق ساتھ بس کر کلام — حلق، بحرکتین۔ ضش

۷۳۶ بھی واجب سنن مستحب تو سو جان
بھی دم ہو یہ قربانی واجب پچھان — دم = خون

۷۳۷ سوائے ایس ادب ہور فضایل بھی ہیں
کہ سب او مراتب کمایل بھی ہیں

۷۳۸ یو حج ہور عمرے ہیں افضل سمج — یو = یہہ
تمام یاں ہوا عمرہ ہور بھی سوچ — تمام کا الف خت

۷۳۹ یو فتاحی جو رفعتی سو مدام — یو = یہہ
ثنا حمد رب پر نبیؐ پر سلام

——— (باقی) ———

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

انگریز

ہندوستان میں انگریزوں کے تسلط کی داستان بہت طویل ہے۔ جسے یہاں اختصار کے ساتھ بیان نہیں کیا جا سکتا، لیکن ہم صرف یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اٹھارہویں صدی میں انگریزوں کی سیاسی حیثیت کیا تھی، ۱۷۵۷ء میں جنگ پلاسی میں فتح مند ہو کر انھوں نے مغلیہ سلطنت کے متمول اور خوشحال صوبہ بنگال پر اپنا مضبوط اقتدار جما لیا تھا[۱] ۱۷۵۹ء میں شہزادہ علی گہر[۲] جو بعد میں شاہ عالم ثانی کے لقب سے دہلی کے تخت پر بیٹھا، دہلی سے نکل کر بنگال اور بہار کے صوبوں کو فتح کرنے کی غرض سے بہار کے حدود پر پہونچا[۳] بکسر (۱۷۶۴ء) کی جنگ میں انگریزوں نے شہزادہ، شجاع الدولہ نواب وزیر اودھ

---

[۱] THE OXFORD HISTORY OF INDIA (SMITH) PP 494-95 [۲] عزیز الدین عالمگیر ثانی کے بیٹے معز الدین جہاں دار شاہ کے پوتے اور شاہ عالم بہادر شاہ اوّل کے پڑپوتے تھے۔ ماں کا نام لال کنور تھا۔ لال کنور کی وفات کے بعد نواب زینت محل نے گود لیا تھا۔ عزیز الدین عالمگیر ثانی کو بادشاہ فرخ سیر نے جس زمانے میں قید کر دیا تھا اسی حالت میں ۱۷ ذی قعدہ ۱۱۴۰ھ (مطابق ۲۴ جون ۱۷۲۸ء) کو شاہ عالم پیدا ہوئے تھے، اصلی نام مرزا عبداللہ اور خاندانی عالی گہر تھا، بچپن میں لال میاں اور مرزا بلاقی بھی کہلاتے تھے (واقعات اصغری۔ ص۔۲۔ مفتاح التواریخ۔ ص ۳۴۴۔ مراۃ الاشباہ (قلمی) ص ۵۳) بادشاہ ہو کر ابو المظفر جلال الدین محمد شاہ عالم ثانی لقب اختیار کیا۔

[۳] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ملخص التواریخ۔ ص ۴۰۵۔ ۴۰۸۔ مفتاح التواریخ ص ۳۴۰۔ تاریخ مظفری (قلمی) ج ۲۔ ص ۸۵ ب ۸۶ الف تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۳۴۴۔ ۳۴۵

اور میر قاسم [۱] کو شکست دی [۲]، میر نے بکسر کی جنگ کا ذکر کیا ہے:-

"کہ شجاع الدولہ نے کچھ ناتجربہ کاروں اور نااہلوں کے سمجھانے سے، جو اس کی ناک کا بال بنے ہوئے تھے، اس لالچ میں کہ اگر صوبہ عظیم آباد ذرا سی تگ و دو سے ہاتھ آجائے تو مفت برابر ہے، شاہ عالم کو اپنے ساتھ لے کر اس طرف لشکر کشی کر دی، عیسائیوں کے کشیش، یعنی فرنگیوں کے سردار نے شہر کی حفاظت کے انتظامات (مکمل) کر کے (انہیں) لکھا کہ، "ہمیں جس سے پرخاش تھی اسے ہم نے مار لیا، اور اس ملک سے نکال دیا۔ اب ہمیں نواب (شجاع الدولہ) اور بادشاہ سے کوئی سروکار نہیں، پھر اس حرکت (فوج کشی) کا سبب معلوم نہیں کیا ہے؟ اور فتنہ و فساد کے سلسلہ کا محرک کون ہے؟ اگر ہم سے اطاعت (قبول کرانا) منظور ہے تو ہم پہلے ہی سے مطیع و منقاد ہیں، بے فائدہ زحمت اٹھانے کی کیا حاجت ہے؟ اور اگر کچھ بے سمجھ نو دولتوں کے اکسانے پر ہمارا استیصال (ہی) مقصود ہے، تو ہم کیا کر سکتے ہیں، بڑے لوگوں کا مزاج سیلاب کی طرح تند ہوتا ہے۔ جدھر کو چل پڑا، بس چل پڑا، ہم لوگ خس و خاشاک ہیں، ہماری کیا طاقت اور سروسامان ہے جو اس کے سدِ راہ ہو سکیں، سرداروں کی طبیعت کو آندھی سے تشبیہ دی جاتی ہے، ہم مشتِ خاک ہیں، ہمارے پاس کیا ساز و برگ رکھا ہے جو اس کا راستہ روک دیں!"

---

[۱] - میر نے میر قاسم کی معزولی کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو، میر کی آپ بیتی ص ۱۴۳ - ۱۴۵ -

[۲] میر کی آپ بیتی ص ۱۵۱ - ملخص التواریخ ص ۲۴۴ - مفتاح التواریخ کے مؤلف کا بیان ہے کہ

"ازہمیں وقت پایہ دولت کمپنی انگریز بلندی گراشد وابتدائے عمل داری کمپنی انگریز را ازہمیں زماں تصور باید فرمود" برائے تفصیل ص ۳۴۶ - ۳۴۸ -

نیز ملاحظہ ہو۔ تاریخ مظفری (قلمی) ج ۲ - ص ۱۶۲ (الف) تا ۱۶۴ ب، ۱۶۹ (الف) تا ۱۷۲ (الف) جام جہاں نما (قلمی) ص ۷۰ ۵۰ تاریخ فرح بخش (شیو پرشاد) ص ۷۱ ب تا ۷۳ (الف)

"لیکن شاہی مشیروں نے جو نامعاملہ فہم تھے اور عقل و شعور سے بیگانے، اِس تحریر کو (فرنگیوں کی) بُزدلی اور نامردی پر محمول کیا اور باصرار کوچ کرنے کا مشورہ دیا۔

"جب اُس شہر عظیم آباد کے نواح میں دونوں فریقوں کی ملاقات ہوئی تو فرنگی بندوقیں لے کر لڑائی پر تُل گئے اور نمک حرام مغل آقا کے خوانوں پر جھپٹ پڑے، عیسائیوں نے بڑی جرأت سے مقابلہ کیا، نواب کے ایک چیلے عیسٰی نامی نے دلیری کا مظاہرہ کیا اور لڑتا ہوا مارا گیا، بادشاہ فقط تماشائیوں کی طرح کھڑا دیکھتا رہا۔ انجام یہ ہوا کہ شکست ہوگئی، نواب نے جو شہر کے آس پاس کہیں لڑ رہا تھا، توقف کرنا خلافِ مصلحت دیکھا، اور باقی ماندہ چند لوگوں کے ساتھ اپنے صوبے کی طرف چلا گیا، اتنی لمبی مسافت صرف ڈیڑھ دن میں طے کرکے اپنے ٹھکانے پر آگیا، وہاں سے نقد و جنس اور فوج بقدرِ ضرورت لے کر فرخ آباد روانہ ہوا۔" [1]

بعد ازیں میر نے لکھا ہے کہ:۔

"اگرچہ یہ دنیا دارِ جزا نہیں، لیکن کبھی ایسا اتفاق بھی ہوتا ہے (کہ بدلہ ہاتھ کے ہاتھ مِل جاتا ہے) چناں چہ اس بھاری لشکر کی یہ شکستِ فاش اُس (غداری) کا بدلہ تھی، جو انھوں نے قاسم علی خان سے کی تھی" [2]

اس کے بعد کے واقعات کا ذکر کرتے ہوئے میر نے لکھا ہے کہ:۔

"فتح و نصرت کے بعد نصرانیوں نے خیموں اور آلاتِ جنگ وغیرہ پر قبضہ کرلیا اور بادشاہ کو اپنے ساتھ لے کر اطمینان کے ساتھ اس طرف عازم ہوئے، آٹھ سات دن کے عرصے میں اودھ پہونچے جو شجاع الدولہ کا مستقر تھا، اور اس فتح کے شکرانے میں جو اُن کے تصور سے بھی بڑھ چڑھ کر تھی، یہاں کسی شخص کو آزار نہیں پہنچایا، ایک ہفتے کے بعد بادشاہ کا دو لاکھ روپیہ ماہانہ مقرر کردیا کہ حضرت بطورِ خود رہیں، اب ہم جانیں اور مُلک" [3]

---

[1] میر کی آپ بیتی - ص ۱۴۹ - ۱۵۱ [2] میر کی آپ بیتی - ص ۱۵۱ [3] میر کی آپ بیتی - ص ۱۵۱

اس صلح نامے کی رُو سے شہزادہ عالی گہر نے انگریزوں کو بنگال، بہار اور اڑیسہ کی دیوانی تفویض کردی[1] اور انگریزوں نے بنگال کی مال گزاری میں سے بادشاہ کے لئے ۲۴ لاکھ سالانہ مقرر کردیئے۔[2]

لارڈ کلائیو نے نواب وزیر (شجاع الدولہ) سے جو اُس زمانے میں مسلمان حکمرانوں میں سب سے زیادہ طاقت ور اور پیشوا سمجھے جاتے تھے، مصالحت کرلی اور یہ طے پایا کہ نواب پچاس لاکھ روپیہ صوبہ اودھ کے عیوض ادا کرے، اس صوبے سے الہ آباد اور اس کے اضلاع الگ کرکے بادشاہ شاہِ عالم کو دیدیئے گئے۔ شجاع الدولہ کی وفات کا میر نے ذکر کیا ہے۔[3]

اُس کی موت پر ماتم کرتے ہوئے میر نے لکھا ہے کہ:-

"نواب کے ماتم میں سارا عالم سیاہ پوش ہوگیا۔ یہ حادثہ بہت سخت ہوا۔ اگر آسمان ہزار سال گھومتا رہے تب کہیں ایسا ہمہ تن جرأت اور سراپا مروّت سردار پیدا ہوتا ہے۔"[4]

---

[1] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲- ۷۷، نیز ملاحظہ ہو، جارج فارسٹر (انگریزی) ج ۱- ص ۱۶۹- ۱۷۰

[2] سیر المتاخرین (فارسی) میں ۲۶ لاکھ روپیہ سالانہ لکھا ہے ج ۲- ص ۸۱- مفتاح التواریخ ص ۳۴۶

[3] شجاع الدولہ کی وفات ۲۳ ذی قعدہ ۱۱۸۸ھ روز پنجشنبہ کو چار گھڑی باقی رہے پہر ہوئی تھی۔ تاریخ اودھ ۲/۲۹۴ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۷۵

[4] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۵۱-

دو ہفتہ دورۂ روس کی رُوئدادِ سفر

از

مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی

عزیز بھائی ! السلام علیکم !

یہ خط لینن گراڈ سے لکھ رہا ہوں، اِس وقت یہاں شام کے ۶ ۱/۲ بجے ہیں، وہاں ۱۰ ۱/۲ بجے ہوں گے، ہم لوگ آج صبح ہی یہاں پہونچے ہیں، تاشقند سے رات کے ۱۰ بجے اُڑے تھے، پونے چار گھنٹے یا ساڑھے تین گھنٹے میں ماسکو پہونچے، ماسکو کا ہمارا پروگرام ۲۸، ۲۹، ۳۰ کا ہے۔[ل] ۳۱ کو کسی وقت دہلی کے لئے روانہ ہو جائیں گے، اس وجہ سے ماسکو کے ہوائی اڈہ پر اُتر کر رات کے باقی حصّے میں وہیں رہے کیونکہ اُس وقت لینن گراڈ کے لئے کوئی جہاز نہیں تھا، پورے سفر میں پروگرام میں تھوڑی سی غلطی کی وجہ سے یہیں تکلیف ہوئی کہ رات کے باقی حصّے میں ویٹنگ روم میں رہنا پڑا، ورنہ پورا سفر انتہائی اعزاز واحترام اور آرام سے گذرا۔ بہرحال صبح کو لینن گراڈ کے لئے ماسکو سے روانہ ہوئے، ماسکو اور لینن گراڈ میں آٹھ سو سے زیادہ کیلومیٹر کا فصل ہے، جہاز صرف پچاس منٹ میں پہونچ گیا، تاشقند سے ماسکو ساڑھے تین ہزار سے کچھ کم کیلومیٹر ہے، اتنا بڑا فاصلہ ساڑھے تین گھنٹے میں طے ہو گیا، بس خدا کی قدرت کا کرشمہ ہے۔

وَسَخَّرَ لَکُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ۔

[ل] بعد کو پروگرام میں تھوڑی سی تبدیلی ہوگئی اور ماسکو تین روز کے بجائے پانچ روز قیام رہا۔

اُس روز دہلی سے ساڑھے چھ بجے صبح کو چلے تھے اور چار گھنٹے سے کچھ کم میں تاشقند پہونچ گئے تھے ہوائی اڈے پر مولانا مفتی ضیاء الدین باباخان اور دوسرے بڑے بڑے علماء اور ائمۂ مساجد کے علاوہ حکومت کے شعبۂ سیاحت کے ہیڈ وغیرہ بھی موجود تھے، تاشقند ہوٹل جو شہر کا سب سے بڑا اور نفیس ہوٹل ہے اس میں قیام کا انتظام تھا، اس ہوٹل میں بیک وقت اٹھارہ سو آدمی قیام کر سکتے ہیں، اس کے کمرے اشوک ہوٹل دہلی سے کچھ کم آرام دہ نہیں تھے، ہر چیز نفیس، صاف ستھری، اعلیٰ درجہ کا بستر، اور کمبل وغیرہ، تاشقند اُزبکستان کا دارالسلطنت ہے اور نہایت ہی صاف وشفاف اور طویل وعریض شہر ہے اس کے مختلف حصّوں میں بعض چھوٹی نہروں کے علاوہ نہر کیکاؤس بہتی ہے، جس نے پورے شہر کو گلزار بنا دیا ہے، پھلوں کی کثرت کا کچھ ٹھکانا نہیں ہے۔ قسم قسم کے بہترین انگور، آڑو، ناکھ سیب، خوبانی، انجیر وغیرہ، انار بھی بکثرت ہوتے ہیں مگر ابھی اُن میں ایک مہینے کی دیر ہے، خربوزہ تو ایسا ہوتا ہے کہ سبحان اللہ، رسیلا، خوشبودار، بے حد شیریں، اس کی بھی بہت سی قسمیں ہیں، اس وقت ہر قسم کی ریل، پیل ہے، تربوز بھی بہت نفیس ہوتا ہے۔ ہمارے ہوٹل کے کمرے میں، ان تمام پھلوں کے ڈھیر لگے رہتے تھے، دعوتیں بھی بڑی شان دار ہوئیں، دو ڈھائی روز تک شہر اور اطرافِ شہر کے مختلف قدیم وجدید تاریخی آثار دیکھے، پروگرام اس قدر ٹائٹ رہے کہ صبح سے رات تک کمر لگانے کی بھی فرصت نہیں ملتی تھی، یہی وجہ ہے کہ آج یہاں پہونچ کر پہلا خط آپ ہی کو لکھ رہا ہوں، ترجمان کوئی نہیں ملا۔ اس لئے تمام بات چیت عربی میں زیادہ اور فارسی میں کم ہوتی تھی، جیسا کہ آپ کو معلوم ہے میں یہ زبانیں آپ کی طرح فرفر نہیں بول سکتا، مگر دباؤ پڑا تو کام چل ہی گیا۔ اخبارات کو انٹرویو بھی دینے پڑے، اُردو میں کچھ ٹیپ ریکارڈ بھی ہوئے، وہ تو یوں کہئے کہ آب وہوا اچھی تھی ورنہ دم ٹوٹ جاتا دہلی سے چل کر تاشقند کے ایرپورٹ پر اُترا تو وہی پرانا مرض شروع ہو گیا۔ کیونکہ جہاز کم وبیش تیس ہزار فیٹ کی بلندی پر اڑا تھا، سردی کے اثر سے ناک سے بے تحاشا پانی اور چھینکیں آنا شروع ہو گئیں۔ بے حد فکرمند تھا کہ ابھی سفر کی پہلی منزل بھی شروع نہیں ہوئی اور میں اس مرض میں گھر گیا، مگر ایک ڈاکٹرنی نے ہوائی اڈے کے ویٹنگ روم ہی میں میری نبض دیکھی اور صرف ایک گولی دی اور کہنے لگی یہی کافی ہوگی،

اس کے بعد ہوٹل کے ڈاکٹر نے دو روز ناک میں قطرے ٹپکائے، طبیعت ٹھیک ہوگئی، اس کے بعد سے طبیعت بحال ہے اور تھکن کے سوا جو قدرتی طور پر ہونی چاہیے کوئی تکلیف نہیں ہے، تاشقند میں اِس وقت اٹھارہ بڑی مسجدیں ہیں جن میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں بھی ہوتی ہیں، کم وبیش ایک سو چھوٹی مسجدیں ہوں گی جن میں برائے نام پانچ وقت کی نمازیں ہوتی ہیں، جمعہ نہیں ہوتا۔ نوجوان نمازی خال خال ہی نظر آئے، معلوم ہوا جمعہ کے علاوہ نماز نہیں پڑھتے یا پھر نام کے مسلمان ہیں، تاشقند کی آبادی دس لاکھ کے قریب بتائی جاتی ہے جن میں اسّی فی صدی مسلمان بتائے جاتے ہیں، بہر حال اس میں شک نہیں کہ مسلمان بہت کافی ہیں، ہم نے مسجد امام قفالؒ[۱] میں جو ادارۂ دینیہ کے ساتھ ہی ساتھ ہے ظہر کی نماز پڑھی، اُس روز دوپہر کے بعد کا کھانا غدیٰ ادارۂ دینیہ ہی میں تھا، شام کو مفتی صاحب موصوف نے اپنے مکان پر نہایت پُر تکلّف دعوت دی، اس مسجد کے علاوہ دو[۲] اور مسجدوں میں نماز ادا کرنے کا اتفاق ہوا۔ مسجد زین الدین ولد شیخ شہاب الدینؒ سہروردی، اور مسجد رکعت میں،

---

[۱] محمد بن علی بن اسمٰعیل القفال الکبیر الشاشی الشافعی، تفسیر، حدیث، کلام، لغت وشعر اور فقہ کے مشہور ومعروف امام جن کے متعلق، امام ابو عبداللہ الحاکم کا قول ہے "الفقیہ الادیب، امام عصرہ بما وراء النہر للشافعیین واعلمہم بالاصول واکثرہم رحلۃً فی طلب الحدیث" امام ابوالحسن اشعری سے بلاواسطہ علم کلام حاصل کیا اور خود امام اشعری نے ان سے علم فقہ کی تحصیل کی۔ ۳۶۵ھ میں "شاش" میں وفات پائی، ان کے تفصیلی حالات کے لئے شیخ تاج الدین سبکیؒ کی "طبقات الشافعیہ" جلد ثانی دیکھنی چاہیے۔

[۲] اور ہاں اُن کے مرقدِ مبارک کی شمالی دیوار پر ان کے یہ دل پذیر اشعار بھی بہت خوش نما خط میں لکھے ہوئے ہیں مولانا مفتی ضیاء الدین صاحب نے بار بار مزے لے کر یہ اشعار سنائے اور احاطۂ مزار کے باغ کے انگوروں پر یہ شعر پڑھ کر ہاتھ مارا، فوٹو گرافر نے اس حالت کا بھی فوٹو لیا تھا۔

اُوسّع رحلی علیٰ من نزل — وزادی مباح علیٰ من اکل
نقدم حاضر ما عندنا — وان لم یکن غیر بقل وخل
فاما الکریم فیرضی بہ — واما البخیل فمن لم ابل

۱۹ ار کو ہم لوگ سمرقند کے لئے روانہ ہو گئے، سمرقند، تاشقند سے تین سو کیلومیٹر سے زیادہ ہے، عجیب سرسبز و شاداب شہر ہے، درختوں سے بھرا ہوا، پھلوں میں رچا ہوا، اس شہر میں متعدد چھوٹی چھوٹی نہروں کے علاوہ بڑی نہر زرافشاں بہتی ہے جس نے پورے شہر کو محبوب کا سبزۂ خط بنادیا ہے۔ حافظ نے اس شہر کو سوچ سمجھ کر ہی تُرکِ شیرازی کی نذر کیا تھا، سمرقند پہونچ کر پہلے ہی روز ہم لوگ خرتنگ حاضر ہوئے یہیں امیر المومنین فی الحدیث آیاتٌ من آیات اللہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ کا مرقدِ مبارک ہے۔

خرتنگ ر کم و بیش پانچ ہزار کی آبادی کی ایک بستی ہے، سمرقند سے اس کا فاصلہ بیس کیلومیٹر ہے، امامِ عالی مقام کے مزارِ مبارک پر حاضری دی۔ اور تقریباً دو گھنٹے وہاں قیام کیا، فاتحہ پڑھتے وقت قلب کی عجیب کیفیت ہوئی، امامِ والا مقام اور ان کی کتاب کی خصوصیات کے نقوش حافظے میں ابھرنے لگے، اُس وقت اگر کوئی مجھ سے "امام بخاری" پر تقریر کراتا تو کہہ نہیں سکتا کس طرح کی ہوتی، آپ سفر کی ہر منزل میں یاد آئے یہاں اور بھی زیادہ یاد آئے، اُستاذ مرحوم کی شفقتوں کا نقشہ آنکھوں میں پھر گیا، حضرتِ شاہ صاحب رح کا چہرۂ انور اُس وقت آنکھوں کے سامنے تھا، معلوم ہوتا تھا ہم سب بخاری شریف کے درس میں بیٹھے ہیں اور استاذ کی محققانہ، ناقدانہ اور بصیرت سے بھرپور تقریر سُن رہے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ کے مزار پر حاضری کا شرف اس طویل سفر کا حاصل ہے، حضرت الاستاذ ہمیں پڑھا پڑھا کر دنیا سے تشریف لے گئے اور مزارِ بخاری پر حاضری میرے مُقدّر میں تھی، سمرقند میں بھی کافی مسجدیں ہیں، شاید پندرہ مساجد جامع ہوں، باقی چھوٹی ہیں، مسجد خواجہ عُبید اللہ احرارؒ اس وقت سمرقند کی وسیع اور پُررونق مسجد ہے، ہم نے ظہر کی نماز وہیں پڑھی اور خواجہ مرحوم کے مزار پر حاضری دی، ان ہی کی قبر کے پاس شرح عقائد نسفی" کے مصنف اور "اصول الشاشی" کے مؤلف کی قبریں بتائی جاتی ہیں مگر یہ بات تحقیق طلب ہے۔

یہاں کی دوسری بڑی مسجد مسجد ذوالمراد یا زود مراد ہے، یہاں بھی نماز پڑھنے کا اور بہت سے نمازیوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ نمازی ہر جگہ وہی بوڑھے، ضعیف گرے پڑے ہیں، کہتے ہیں جمعہ کے روز یہ مسجدیں نمازیوں سے پُر ہو جاتی ہیں اور عیدین میں تو سڑکوں تک نمازی ہوتے ہیں، سمرقند اسلامی تاریخ کی یادگاروں کا عظیم الشان مرکز ہے۔ دو روز میں ہم نے بہت سے آثار دیکھے، دینی بھی اور دُنیوی بھی!

بابر اور اُلوغ بیگ کی قبروں پر جاکر عبرت حاصل کی اور قثم بن عباسؓ کے مزارِ مبارک سے روحانی فیض حاصل کیا، اور بھی کتنے ہی مقامات پر جانا ہوا یہیں اُلوغ بیگ[1] کی ہیئۃ الافلاک کا کچھ مٹا ہوا اور کچھ اُبھرا ہوا تاریخی نمونہ ہے، اس رسدگاہ کو میں بہت دیر تک دیکھتا رہا۔ قدیم آثار کے ساتھ جدید ترقیاں بھی دیکھیں۔ ہڈیوں کے مرض کا ہسپتال، لائبریری، بچّوں کی تربیت گاہ سب ہی چیزیں دیکھیں، سمرقند میں بھی سَتّر فی صدی مسلمانوں سے کم نہیں ہیں، اس لئے یہاں کی زندگی میں قدرتی طور پر زیادہ دخیل ہیں، لائبریری کا عربی حصّہ خاص طور پر مخطوطات ایک نہایت مُہذّب مسلمان لڑکی مُنوّرہ نے دکھائے، اشعۃ اللمعات قلمی، بُرھان شرح مواہب الرحمٰن، مشکوٰۃ شریف اور تفسیر و تاریخ کی بعض عُمدہ قلمی کتابیں دیکھیں، جلدی میں معائنہ کی چند سطریں بھی لکھ دیں، یہیں مُشترک کاشت کا فارم بھی دیکھا، اس فارم کا نام لینن آباد ہے اور یہ سمرقند سے چند کیلومیٹر کے فاصلے پر بہت بڑا میلوں میں پھیلا ہوا فارم ہے، اس کا اصل نام کالخوص ہے، عربی میں الاراضی الاتحادیہ ہے، میری رائے میں موجودہ نسل میں جبر و قہر کا تصور ختم ہو چکا ہے، لوگ خوش خوش اس کام میں حصّہ لیتے ہیں اور خوش حال ہیں، ان کی کاشت کی تمام آمدنی حکومت کی ہوتی ہے، حکومت ان کے کھانے، کپڑے اور مکان کی ذمّہ دار ہے، کچھ مزید بھی دیتی ہے، ان کاشتکاروں کے پاس اپنی بھی تھوڑی تھوڑی زمینیں ہیں جو ان کی مِلک ہیں، ان زمینوں میں یہ کاشت بھی کرتے ہیں اور باغ وغیرہ بھی لگاتے ہیں، ان کا رہنا، سہنا شہر سے الگ ہے اور ان کی زندگی خاص طرح کی ہے، یُوں ہر طرح آزاد ہیں۔ مثلاً مسلمان کاشتکار جُمعہ و عیدین کی نماز کو بے تکلف جاتے ہیں، شاید صرف اطلاع دینی ہوتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ سوویت یونین نے روزگار کا مسئلہ پُوری طرح حل کر لیا ہے، یہاں روزگار انسانوں کو آواز دیتا ہے، آدمیوں کو روزی تلاش

---

[1] سلطان اُلغ بیگ مرزا سلطان شاہ رُخ مرزا کا بڑا بیٹا اور امیر تیمور کا پوتا تھا۔ ۸۱۲ھ میں اس کے باپ نے اس کو ماوراء النہر کا حاکم اعلیٰ بنایا، ۸۵۰ھ میں والد کے انتقال کے بعد مستقل طور پر زمام سلطنت ہاتھ میں لی، علم ہندسہ کا ماہر اور زبردست عالم و فاضل تھا، اس نے اپنے زمانۂ اقتدار میں بڑے بڑے مدرسے قائم کئے اور ان کے نصاب میں اصلاح کی بھی زبردست کوشش کی، اُلغ بیگی زیج کا اگرچہ نصف سے زیادہ حصّہ مٹ چکا ہے پھر بھی اس کے نقشِ پا کی شوخی دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔

کرنے کی ضرورت نہیں، بہرحال ہم نے اس وسیع وعریض فارم کے اکثر حصوں میں بذریعہ کار چکر لگایا۔ اس کی ایک ایک چیز دیکھی، گایوں کی نسل کشی کا منظر بھی عجیب ہے، ہزاروں گائیں قطار اندر قطار کھڑی ہیں، ہر گائے کی عمر، نسل، دودھ کی مقدار، کب گابھن ہوگی، کب بچہ دے گی، کونسی گائے گابھن ہونے کے لائق ہے، کون سی ابھی چھوٹی ہے، یہ سب چیزیں آپ کو ایک پلیٹ پر لکھی اور لٹکی ہوئی ملیں گی، بڑے بڑے بیل علیحدہ ہیں، وہ گائے کے پاس نہیں آسکتے بلکہ ان کے مادۂ تولید سے گائیں گابھن کی جاتی ہیں۔ گویا یہ عجیب طرح کے باپ ہیں، اس تاریخی فارم کا ہیڈ مسلمان ہے، لاہا قُل اللہ قُل یعنی عبداللہ، ہم نے فارم ہی پر عشئی تناول کیا، دُنبہ کا بھُنا ہوا گوشت، تکے، نفیس پھل، شہدِ خالص، میں نے یہاں بھی معائنہ لکھا ہے۔ تیسرے روز سمرقند سے بخارا ہوائی جہاز سے گئے، دونوں شہروں کا فاصلہ تقریباً تین سو کیلومیٹر ہوگا، چھوٹا جہاز تھا پھر بھی پچاس منٹ میں پہونچ گیا، دن کے ایک حصہ میں بخارا رہے اور سہ پہر کو سمرقند واپس آگئے، شہر کی حالت خستہ سی ہے، چونکہ کسی ریاست کا دارالحکومت نہیں ہے اس لئے حکومت کی توجہ بھی ادھر کم ہے، یہاں بھی بہت سے آثار دیکھے، اُلغ بیگ کے مشہور مدرسہ کے علاوہ شیخ عبداللہ امیر بخارا اور دوسرے اُمراء کے مدارس بھی دیکھے، مگر یہ سب مدرسے اُجڑے ہوئے ہیں، سب سے بڑی جامع مسجد جس کو پہلے قُتیبہ بن مسلم نے لکڑیوں سے بنایا تھا اور پھر جلادی گئی تھی، بعد کو غالباً شیخ عبداللہ نے اس کو تعمیر کرایا تھا، دیکھنے کے قابل مسجد ہے، ان دنوں سودیت یونین کی حکومت لاکھوں روبل خرچ کرکے بڑے پیمانے پر اس کی مرمت کرا رہی ہے، یہ مسجد بحقِ ادارہ دینیہ جلد ہی واگذار ہوجائے گی، میں نے اپنی آخری تقریر میں ادھر توجہ بھی دلائی ہے۔ قریب ہی ایک دوسرا تاریخی مدرسہ ہے، اس میں مفتی ضیاء الدین صاحب کے "ادارۂ دینیہ" کی طرف سے اچھے پیمانے پر مدرسہ قائم ہے۔ ان دنوں مدرسہ میں تعطیلِ کلاں تھی، بخارا کے موجودہ آثارِ تاریخی میں قابلِ دید عمارت ابوبکر سامانی کے مقبرے کی ہے۔ اینٹوں کی عجیب وغریب سنگین عمارت ہے، اس کے قریب ہی چشمۂ ایوب ہے، یہاں ابوایوب سختیانیؒ اُستاذ امام بخاریؒ کی قبر ہے، ساتھ ہی ایک چشمہ اُبل رہا ہے، بخارا سے بیس پچیس کیلومیٹر پر حضرت خواجہ بہاؤالدین نقشبندؒ کا مزار ہے، مگر اُدھر کی سڑک ٹھیک نہیں تھی، زیرِ مرمت تھی اور ہمارے

پاس وقت بھی نہیں تھا، اس وجہ سے وہاں حاضری نہ ہو سکی، تاہم معلوم ہوا ہے کہ مزار کی عمارتیں اب اچھی حالت میں ہیں، ہم لوگ شام کو سمرقند واپس آ گئے اور رات کے وقت پاپیادہ سیر کی، کہیں کہیں لوگ ہمیں حیرت و استعجاب سے دیکھتے تھے، سمرقند میں نہر کے کنارے اور شہر سے دور باغ میں نفیس دعوتیں ہوئیں، ۱۲ر کی صبح کو ہم لوگ دوشنبہ کے لئے روانہ ہو گئے، دوشنبہ تاجکستان کی راجدھانی ہے اور بالکل جدید طریقہ پر آباد کیا گیا ہے، اعلیٰ درجہ کی چوڑی سڑکیں، شاداب باغ شہر کی رونق کو دوبالا کر رہے ہیں، یہاں چھوٹی نہروں کے علاوہ دو بڑی اور تیز بہنے والی نہریں ہیں، نہر وحش اور نہر دوشنبہ نہر وحش کچھ فاصلے سے اور نہر دوشنبہ پورے شہر میں جاری ہے، دوشنبہ کا ہوٹل بھی، تاشقند کے ہوٹل سے کسی طرح کم نہیں تھا، اس ہوٹل کا نام غالباً ہوٹل وحش ہے،

دوشنبہ کا جدید نام اسٹالن آباد تھا، اب پھر وہی پرانا نام رکھ دیا گیا ہے، آب و ہوا کے لحاظ سے یہ مقام شاید سب سے عمدہ ہے، یا کم سے کم ہلکی خنکی کے اعتبار سے نمایاں ہے، یہاں ہم نے جدید چیزیں زیادہ دیکھیں اور نہر کے کنارے پر تفریح بھی خوب کی، دوشنبہ کے ہوائی اڈے سے ہم لوگ سیدھے مولانا محمد یعقوب چرخی رح کے مزار پر گئے، یہ وہی مولانا محمد یعقوب رح ہیں جن کی روایات آپ نے تفسیر کی کتابوں میں پڑھی ہیں اور حضرت شاہ عبدالعزیز رح تو تفسیر عزیزی میں زیادہ روایتیں انہی سے لیتے ہیں ان کے مزار کے متصل ایک وسیع مسجد بھی ہے، ہم نے ظہر اور عصر کی نمازیں یہیں پڑھیں، زار کے زمانے میں دوشنبہ ایک ویرانہ تھا، آج گلزار اور سبزہ زار بنا ہوا ہے، یہاں بڑے بڑے کارخانے بھی ہیں، سوتی کپڑے کا ایک بڑا مل ہم نے بھی دیکھا، اس کا تعلق بس دیکھنے سے ہے، یہاں بچوں کی تربیت کا ایک عظیم الشان اور لاثانی مرکز بھی ہے، "معہد تربیۃ الاطفال" اس میں ایک ہزار بچے، بغرض تعلیم و تربیت رکھے جاتے ہیں، مرکز کی ہیڈ چالیس سالہ مسلم خاتون ہیں، جنھوں نے بکمالِ خندہ پیشانی ہمیں مرکز کے بڑے حصے کی سیر کرائی اور اس کی خصوصیتیں بتائیں ——— یہ مرکز ایک وسیع و عریض باغ میں ہے جس میں ہر قسم کے فواکہ کثرت سے پیدا ہوتے ہیں، پورے باغ کے مالی اور نگہبان بچے ہی ہیں اور باغ کے تمام پھل بھی ان ہی کے لئے ہیں، اس مرکز کو دیکھ کر روح میں بالیدگی اور آنکھوں میں

روشنی آگئی، اس کا انتظام بھی عجیب ہے، لائقِ دید، تفصیل زبانی بتاؤں گا، اس شہر میں "مکتبۂ فردوس" کے نام سے ایک عظیم لائبریری ہے، اس لائبریری میں کم سے کم ساڑھے سات لاکھ کتابیں ہیں، عمارت بھی دیکھنے کے قابل ہے۔ ہم نے یہاں عربی کی بعض نایاب قلمی کتابیں دیکھیں، حدیث، تفسیر، فقہ وغیرہ کی قلمی کتابیں بڑی بڑی رقمیں دے کر خریدی جاتی ہیں، ۲۳ر تاریخ کا جمعہ بھی ہم نے اسی شہر کی دوسری مسجد کلاں میں پڑھا، اس کے امام مولانا سید عبداللہ جان ہیں جو "ادارۂ دینیہ" کی طرف سے قاضی بھی ہیں، فہیم اور خلیق عالم ہیں، جمعہ کی نماز ہزاروں نمازیوں کو میں نے پڑھائی اور نماز کے بعد یا شاید پہلے فارسی میں مختصر تقریر بھی کی، لوگوں پر بہت اچھا اثر ہوا، مصافحوں کا منظر دیکھنے سے تعلق رکھتا تھا، فوٹوگرافر ہر جگہ ساتھ رہے، چنانچہ یہاں بھی بہت سے فوٹو لئے گئے، ہندوستان کی بات تو دوسری ہے مگر یہاں آکر مشرب میں توسع ہو گیا جو غالباً ناگزیر تھا، یہاں کے ایک فوٹو میں چوغے کے لباس میں ہوں اور ٹوپی بھی وہیں کی اوڑھ رکھی ہے، اُسی روز شام کو "بستانِ نویسندگان" میں نہر کے کنارے تفریح کا پروگرام تھا۔ یہ پروگرام ہمارے تفریحی پروگراموں میں سب سے زیادہ دل آویز رہا، عصر، مغرب، عشاء تین نمازیں یہیں پڑھیں، یہ دوشنبہ سے پچیس[۲۵]، تیس[۳۰] کیلومیٹر کے فاصلہ پر پہاڑوں کے بیچ میں ایک شاداب اور پُرفضا مقام ہے، یہاں نہر کا پاٹ بھی خوب چوڑا ہے اور پانی بہت تیزی سے بہتا ہے پانی اتنا شفاف تھا کہ "الماء کاللجین" کی ترکیب سامنے آگئی، کھانا، پھل، چائے کبود اور چائے اسود، ہر چیز سلیقے سے سجی ہوئی رکھی تھی، بہترین لکڑی کا کھلا ہوا مکان تھا جس سے نہر کا تیز رفتار پانی ٹکرا ٹکرا کر دوڑ رہا تھا۔ متعدد ادیب اور شاعر بھی شریکِ محفل تھے، بہت سے مشہور لکھنے اور کہنے والے اسی علاقے میں رہتے ہیں، میں نے "آبِ رواں" کے ساتھ "سبزہ جواں" کی ترکیب استعمال کی تو ایک ادیب جن کا نام اس وقت ذہن میں نہیں رہا پھڑک اُٹھے، فضاء کی مناسبت سے حافظ، خسرو، عرفی، فیضی، غالب، شریف خاں شیرازی، آتشی قندھاری اور نظیری وغیرہ کے بہت سے اشعار بھی یاد آگئے، غرضکہ یہ مجلس بڑی ہی لطیف، سبک، اور پُرمسرت رہی ــ ۲۴ کو ہم لوگ پھر تاشقند واپس آگئے اور جیسا کہ لکھ چکا ہوں، دس بجے شب میں لینن گراڈ کے لئے روانہ ہو گئے ــ امام سید عبداللہ صاحب کی طرف سے سلام مسنون! موصوف بہت اچھے رفیقِ سفر ثابت ہوئے، ہر طرح کا خیال رکھتے ہیں؛

ادبیات

غزل

جناب سعادت نظیر

شدّتِ غم سے کوئی شام و سحر روتا ہے
آبِ زر جام میں بھر کر کوئی مُنہ دھوتا ہے

کوئی رہتا ہے شب و روز حسیں باہوں میں
کوئی وابستۂ زنجیرِ اَلم ہوتا ہے

فطرتِ عالمِ خاکی ہے ہمیشہ سے یہی
کاٹتا ہے وہی، جو بیج بشر بوتا ہے

آنکھیں رکھتے ہو تو نیرنگیٔ عالم دیکھو
کل ہوا کیا ہے یہاں، آج یہ کیا ہوتا ہے

ساری دنیا ہوئی بیدار، سحر ہوتے ہی
اور تو بسترِ راحت پہ پڑا سوتا ہے

زندہ وہ ہے، جو چلے وقت کی رفتار کے ساتھ
موت ہے اُس کے لئے وقت کو جو کھوتا ہے

ڈگمگاتے ہیں قدم پہلی ہی منزل میں نظیرؔ!
آگے چلتا ہوں مگر، دیکھیے، کیا ہوتا ہے؟

نیرنگِ خیال

طالب کوئی جہاں میں ہے مال و منال کا
کوئی فریب خوردہ ہے جاہ و جلال کا

ہر لحہ فکرِ نانِ شبینہ کسی کو ہے
ہر دم کسی کے دل میں ہے اندیشہ کال کا

دُھن رات دن کسی کو ہے حورِ بہشت کی
حسرت نصیب ہے کوئی حسن و جمال کا

بدمست ہے کوئی تو جگر تشنہ ہے کوئی
قیدی کوئی ہے حلقۂ دامِ خیال کا

القصّہ جس کو دیکھیے، ہے اک عذاب میں
"آرام سے ہے کون جہانِ خراب میں؟"

تبصرے

لغاتِ گجری : مرتبہ جناب نجیب اشرف صاحب ندوی ایم، اے، تقطیع متوسط، ٹائپ روشن، ضخامت ۲۷۳ صفحات، قیمت مجلد دس روپے، پتہ:- ادبی پبلشرز ۸، شیفرڈ روڈ بمبئی ۸

اُردو کی ابتدا و پنجاب میں ہوئی یا گجرات میں؟ اِس بحث سے قطع نظر اب اِس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اُردو کی ابتدائی تعمیر اور اُس کے ارتقاء میں گجرات کا بھی بہت بڑا حصّہ رہا ہے، اس دعویٰ کے اثبات میں اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے، زیرِ تبصرہ کتاب اُس پر ایک شاندار اضافہ ہے، اب تک عام خیال یہ تھا کہ جہانگیر کے عہد میں لغت کی ایک مخصوص شکل نصاب نامہ کی ابتدا ہوئی اور اس سلسلہ میں پہلا نصاب نامہ خالق باری یا حفظ اللسان کے نام سے لکھا گیا، اوّل تو فاضل مرتب کا دعویٰ ہے کہ خود خالق باری گجرات میں لکھی گئی ہے، اور پھر زیرِ تبصرہ کتاب جو قدیم زمانہ کے طرز کا نصاب نامہ اور فاضل مرتب کے خیال میں اُردو زبان کا پہلا لغت ہے یہ بھی گجرات میں لکھی گئی ہے اور خالق باری سے بھی اقدم ہے، کتاب کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے عربی اور فارسی لفظ اور اُس کے بعد اُن کا ترجمہ اُردو میں لکھا جاتا ہے۔ مثلاً (۱) السکران- مست - ماتا (۲) الجن - پری - دیوتا، یہ تو متن میں ہے اس کے علاوہ حواشی ہر لفظ پر نہایت مفصل اور پُر از معلومات ہیں اور ساتھ ہی اُن کتبِ لغت کے حوالے بھی ہیں جن سے حواشی میں مدد لی گئی ہے۔

عجیب بات یہ ہے کہ اس کتاب کا مخطوطہ فاضل مرتب کو اس حالت میں کہیں سے دستیاب ہوا کہ اس پر نہ مصنّف کا نام تھا اور نہ محشی کا، اور نہ یہ ہی معلوم ہو سکا کہ یہ حواشی خود مصنف نے لکھے ہیں یا کسی اور نے، البتہ نسخہ کی کتابت کی تاریخ (سنہ ۱۱۵۱ھ) آخر میں درج ہے، پھر یہ نسخہ دنیا میں ایک ہی ہے اب تک تلاشِ بسیار کے باوجود کسی دوسرے نسخہ کا پتہ نہیں چل سکا ہے، لیکن ان تمام موانع اور دقتوں کے باوجود پروفیسر سید نجیب اشرف صاحب ندوی نے جن کا قدیم اُردو زبان اور لغت کا مطالعہ بہت وسیع اور

محققانہ ہے اس کتاب کو بڑی قابلیت سے اڈٹ کیا اور اس پر ایک طویل فاضلانہ مقدمہ لکھا ہے جس میں اس کتاب کی لسانی خصوصیات اور اُردو زبان میں لغت نویسی کی تاریخ پر مبصرانہ اور ناقدانہ کلام کیا ہے۔ موصوف کا ارادہ اس کتاب کا تکملہ لکھنے کا بھی ہے جس میں موضوعِ بحث کے مختلف گوشوں پر مفصل گفتگو ہوگی، اُردو لسانیات کے موجودہ ذخیرہ میں یہ کتاب بڑا قابلِ قدر اضافہ ہے جس پر فاضل مُرتب شکریہ کے مستحق ہیں،

دکھنی (قدیم اُردو) کے چند تحقیقی مضامین، از جناب نصیرالدین صاحب ہاشمی، تقطیع خورد، ضخامت ۲۰۱ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد تین روپے، پتہ:۔ آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دہلی۔

فاضل مصنف دکھنی زبان اور اُس کے ادب کے نامور محقق ہیں اور اس سلسلہ میں چند کتابوں کے علاوہ متعدد مقالات شائع کرچکے ہیں، یہ کتاب اسی نوع کے ۹ مضامین کا مجموعہ ہے، ان مضامین میں دکھنی ادب کو تین ادوار میں تقسیم کرکے یہ بتایا گیا ہے کہ کس دَور میں دکھنی ادب کا موضوع کون کون سے مضامین رہے ہیں، ان کی تعیین و تشخیص کے بعد ادب کے خاص خاص موضوعات کے نمونے پیش کئے اور اُن سے تعارف کرایا ہے، چنانچہ نمبر ۲ میں سیرت النبیؐ (۳) قصص الانبیاء (۴) نیچرل شاعری یہ سب مضامین اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں، پانچویں اور چھٹے مضمون میں علی الترتیب سلطان علی عادل شاہ ثانی (از ۱۰۶۷ھ تا ۱۰۸۳ھ) اور سلطان عبداللہ قطب شاہ (از ۱۰۳۵ھ تا ۱۰۸۳ھ) کی اُردو شاعری پر گفتگو کی گئی ہے، ساتواں مضمون لیلیٰ مجنوں کی داستانوں پر ہے۔ اس سلسلہ میں فاضل مصنف نے معلوم نہیں یہ کس طرح لکھ دیا کہ "خود عربی میں ان کے متعلق کوئی داستان نہیں لکھی گئی ہے" حالاں کہ لیلیٰ (عامریہ) اور مجنوں (قیس عامری) کا تذکرہ عربی ادب کی کتابوں میں موجود ہے۔ نثر میں بھی اور نظم میں بھی، اور خود مجنوں نے اپنے اشعار میں جگہ جگہ لیلیٰ کا نام لیا ہے مثلاً ایک جگہ کہتا ہے۔

فواللہ یاظبیات القاع قلن لنا ؎ الیلای منکن ام لیلی من البشر

آٹھواں مضمون حضرت امام حسین کے بھائی محمد بن الحنفیہ سے متعلق منظوم داستانوں پر ہے مگر تعجب ہے کہ ہر جگہ نام غلط لکھا ہے یعنی محمد بن الحنفیہ "آخری مضمون دکھن کی ایک صاحبِ دیوان شاعرہ پر ہے، تمام مضامین تحقیق اور کاوش سے لکھے گئے ہیں اور پُر از معلومات ہیں، دکھنی ادب پر ریسرچ کرنیوالوں

کے لئے ان کا مطالعہ ضروری ہے۔

الفخری مترجمہ:۔ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی، تقطیع متوسط، ضخامت ۴۰۶ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد پانچ روپے پچیس پیسے،

پتہ:۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ پاکستان کلب روڈ۔ لاہور۔

ابن طقطقی چھٹی صدی ہجری کے اواخر اور ساتویں صدی کے اوائل کا مشہور مؤرخ ہے۔ اُس کی تاریخ جو الفخری کے نام سے معروف ہے اگرچہ مختصر ہے مگر جامع ہے۔ اُس کا عام اندازِ تاریخ نگاری اپنے سے پیشتر مورخین کے انداز سے ایک بڑی حد تک جداگانہ ہے۔ وہ غیر ضروری واقعات کو نظر انداز کر کے صرف انہیں واقعات کو بیان کرتا ہے جنھیں وہ اُس عہد کی تاریخ کے اہم عناصر ترکیبی سمجھتا ہے، اگرچہ مذہبًا اثنا عشری ہے لیکن حضرت امیر معاویہ اور عمرو بن العاص کے ناموں کے ساتھ رضی اللہ عنہ لکھتا ہے، پھر اُس پر لطف یہ کہ اُس کا اندازِ نگارش بڑا سبک اور لطیف ہے جس میں رنگینی بھی ہے اور نکھار بھی اور جگہ جگہ اشعار کی پیوند کاری اُس میں اور اضافہ کر دیتی ہے، اس کتاب کے علاوہ مقدمہ کے دو حصے ہیں پہلے حصہ میں مصنف نے امورِ سلطانی اور فرماں رواؤں کی سیاسیات اور اُن کے صفات وخصوصیات پر بڑی دل چسپ اور دل نشین گفتگو کی ہے اور دوسرے حصہ میں خلافتِ راشدہ سے لیکر اپنے عہد یعنی زوالِ خلافتِ بنی عباس تک کی مختلف حکومتوں کے حالات وواقعات بیان کئے ہیں، زیرِ تبصرہ کتاب اُسی کا اُردو ترجمہ ہے جو اس قدر شگفتہ اور رواں ہے کہ ترجمہ بالکل نہیں معلوم ہوتا اور کتاب کو ایک مرتبہ شروع کرنے کے بعد اُس کو ختم کئے بغیر ہاتھ سے رکھنے کو جی نہیں چاہتا، شروع میں فاضل مترجم کے قلم سے ایک مقدمہ بھی ہے جو اگرچہ مختصر ہے مگر بجائے خود افادیت کا حامل ہے اس میں ابن طقطقی کے حالات کے علاوہ تاریخ نگاری اور عصبیت کے موضوع پر جو گفتگو کی گئی اور الفخری کے انگریزی ترجمہ کے بعض اغلاط پر جو روشنی ڈالی گئی ہے وہ بڑی بصیرت افروز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے اس ترجمہ کے ذریعہ اُردو زبان کے مترجمین کے لئے ایک مثال قائم کی ہے۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر: از مولانا محمد تقی امینی، تقطیع خورد، ضخامت ۴۸۵ صفحات ٹائپ باریک، مگر روشن، قیمت مجلد سے روپیہ، پتہ:- ادارۂ علم و عرفان، اللہ رکھا بلڈنگ اجمیر راجستھان

اسلامی فقہ و قانون کی تدوینِ جدید کی ضرورت کا احساس اس زمانہ میں اس قدر عالمگیر ہے کہ ہر ملک میں اس موضوع اور اُس کے مختلف پہلوؤں اور گوشوں پر کثرت سے کتابیں لکھی جا رہی ہیں اور مقالات شائع ہو رہے ہیں، مصر نے تو چند برسوں میں ہی اس قدر عظیم الشان لٹریچر مہیا کر دیا ہے کہ اسے دیکھ کر مسرت کے ساتھ حیرت بھی ہوتی ہے اور اس ملک کے اربابِ قلم کی داد بیساختہ دینی پڑتی ہے، اُردو میں بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور سلسلہ برابر جاری ہی ہے لیکن زیرِ تبصرہ کتاب جس قدر جامع اور مدلل ہے غالباً اُردو میں اب تک ایسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اس میں فاضل مصنف نے فقہ کے مآخذ یعنی قرآن و سنت، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، شرائع قدیمہ، عرف ان سب پر الگ الگ مبسوط و مفصل بحث کر کے فقہ کے عام اصول و کلیات اور اُن سے استدلال کے طریقوں پر بڑی سیر حاصل اور مدلل گفتگو کی ہے، شروع میں فقہ کے مفہوم، اُس کے تدریجی ارتقاء اور تدوین و ترتیب پر اور آخر میں فقہاء کے اختلافات اور اُن کے اسباب پر فاضلانہ کلام کیا گیا ہے، غرض کہ کتاب کو پڑھ کر اسلامی فقہ کی پوری تصویر نظر کے سامنے آجاتی ہے کہ قرآن و سنت سے احکام کا استنباط و استخراج کیوں کر ہوتا ہے؟ اُس کے اصول و ضوابط کیا ہیں؟ احکام میں کن کن چیزوں کی رعایت اور کن مصالح و مقاصد کا لحاظ ہوتا ہے۔ اور زمان و مکان کے حالات کے زیرِ اثر احکام میں کہاں کہاں اور کتنا تغیر و تبدل پیدا کیا جا سکتا ہے اور اُس تغیر کی نوعیت کیا ہوگی؟ اب یہ فقیہ اور مجتہد کا کام ہے کہ وہ ان حدود کو اور اُن کی ملی جلی قدروں کو پہچانے اور اُن کی روشنی میں کوئی فیصلہ کرے اور فقہا کے اختلافات کا عام سبب یہی ہے کہ ان حدود کی تعیین میں اتفاق نہیں ہوتا، مثلاً جو چیز ضرورتاً مباح ہوتی ہے وہ بقدرِ ضرورت ہی ہوتی ہے، یہ ایک اصل ہے مگر اس کے باوجود اختلاف ہے، اور بعض فقہائے حنفیہ کی رائے ہے کہ مضطر کے لئے جب خنزیر یا میتہ جائز ہو گیا تو اب اس کے لئے بکری اور خنزیر دونوں برابر ہیں اور اس بنا پر مضطر پر خنزیر کا کھانا جان بچانے کے لئے ایسا ہی فرض ہے جیسا کہ کسی حلال جانور کا کھانا، چنانچہ اگر اُس نے

نہیں کھایا اور جان دے دی تو یہ خودکشی ہوگی، دوسرا مسئلہ اس پر یہ متفرع ہوا کہ جب مضطر کے لئے حرام جانور مثل حلال جانور کے ہوگیا۔ تو جس طرح حلال جانور کے لئے کوئی مقدار اور کمیت مقرر نہیں ہے اس کے لئے بھی نہیں ہوگی، بہرحال یہ کتاب ضرور مطالعہ کرنی چاہئے، اس سے نظر میں وسعت پیدا ہوگی، اور عام مسلمانوں کو بھی اندازہ ہوگا کہ احکام میں تغیر و تبدل کی کیا نوعیت ہوتی ہے!

مسئلۂ اجتہاد پر تحقیقی نظر: تقطیع خورد، ضخامت ۱۶۰ صفحات، کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد تین روپیہ، مذکورۂ بالا پتہ پر ملے گی!

یہ کتاب بھی مولانا محمد تقی امینی کی زائیدۂ قلم ہے، اس میں اجتہاد کی حقیقت، اس کی تاریخ، اقسام، مجتہد کے لئے ضروری اوصاف و کمالات، اجتہاد کا سرچشمہ، اس کی ضرورت و اہمیت وغیرہ پر مفصل و مبسوط کلام کیا گیا ہے، اور چونکہ دراصل یہ پہلی کتاب کا تکملہ ہی ہے اس لئے اس میں متعدد مضامین مکرر ہوگئے ہیں، مگر یہ تکرار ناگوار نہیں ہوتی بلکہ بڑی حد تک قند مکرر کا مزہ دیتی ہے، اور اس لئے لائق مطالعہ ہے!

عرب دُنیا

بُرہان

جلد ۵۱ | جمادی الثانی ۱۳۸۳ھ مطابق نومبر ۱۹۶۳ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

مضمون	مصنف	صفحہ
نظرات	سعید احمد اکبرآبادی	۲۵۷
جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل	پروفیسر جوزف شاخت ترجمہ: از جناب مولوی فضل الرحمٰن ایم۔ اے ایل ایل بی (علیگ) مسلم یونیورسٹی علی گڈھ	
مذہب ایک [illegible]	سوامی ددیکانندجی کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ ترجمہ: از دھرم سروپ صاحب بی اے (آنرز)	
خاصُ القِقہ: ایک دکھنی تعلیمی مثنوی مؤلفہ: حاجی محمد رفیتی فتاحی	مُرتبہ: مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب	
میر کا سیاسی اور سماجی ماحول	جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاد جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی	
دو ہفتہ دورۂ روس کی روئداد سفر	جناب مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی	۳۰۵
تبصرے		۳۱۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

افسوس ہے نومبر کی ۲ تاریخ کو ہماری جماعت دیو بند کے ایک نامور رکن مولانا حکیم سید محفوظ علی صاحب نے کم و بیش ستر برس کی عمر میں دیو بند میں داعی اجل کو لبیک کہا اور رہگزائے عالم آخرت ہو گئے۔ موصوف دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل تھے اور علوم عقلیہ و نقلیہ دونوں میں کسی میں کم اور کسی میں زیادہ پختہ استعداد رکھتے تھے۔ فراغت کے بعد کچھ دنوں مدرسہ میں بحیثیت معین المدرسین چند ابتدائی کتابوں کا درس بھی دیا۔ مگر طبیعت میں فنِ طب کی طرف شدید میلان پیدا ہوا تو دلّی کے نامور طبیب حکیم عبدالوہاب عرف نابینا مرحوم کی خدمت میں چند سال رہ کر اس شوق کی تکمیل اس خلوص محنت اور انہماک سے کی کہ علماً و عملاً ایک ممتاز صاحبِ فن اور استاد کے لائقِ فخر و معتمد علیہ تلمیذ رشید بن گئے۔ اب دِلّی سے رخصت ہو کر دیو بند میں ہی انہوں نے مطب جمایا تو چند ہی مہینوں میں ان کے حذاقتِ فن اور دستِ شفا کی شہرت دُور دُور تک پہنچ گئی۔ اور ان کا مطب مرجع خواص و عوام ہو گیا۔ فنی کمال و مہارت کے علاوہ اخلاقی اعتبار سے بھی بڑے خلیق و متواضع۔ خوش طبع و خندہ رو اور غیرت و خودداری کے ساتھ حد درجہ مخلص و بے لوث اِنسان تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جس توجہ سے وہ مریضوں کا علاج کرتے تھے اسی توجہ اور خلوص سے طلباء کو طب کا درس خالصتہً لوجہ اللہ دیتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب رحمتہ اللہ علیہ کے قریبی عزیز تھے۔ اس تعلق سے ہم خدام بارگاہ انوری کے ساتھ غیر معمولی شفقت و محبت اور التفات و توجہ کا معاملہ کرتے تھے۔ ان خدام میں راقم سب سے کم عمر بھی تھا اور کم مایہ بھی۔ مگر اُن کا جوشِ التفات و کرم ان حدود کی پروا نہیں کرتا تھا ہم سب اُن کو اپنا مخدوم و محترم مانتے تھے اور وہ ہمارے ساتھ بالکل عزیزوں کا سا برتاؤ کرتے تھے۔ گذشتہ اکتوبر کی ۲۸ تاریخ کو ایک کمیٹی کی میٹنگ کے سلسلہ میں دیوبند جانا ہوا تو عیادت کی غرض سے مرحوم کے مکان پر بھی حاضری ہوئی۔ وہاں یہ دیکھ کر طبیعت دھک سے رہ گئی کہ وہ نہایت قوی ہیکل اور عظیم الجثہ ماہر فن طبیب جس کے دستِ شفا سے ہزاروں مایوس العلاج مریض صحت یاب ہوگئے تین دن سے فالج کے شدید حملہ کے باعث مسلسل غشی کے عالم میں پڑا تھا اور صرف ایک سانس تھا جو تیزی سے چل رہا تھا۔

طبعاً شاہ خرچ واقع ہوئے تھے۔ جو آتا تھا خرچ کر ڈالتے تھے۔ بیسیوں، غریبوں، محتاجوں کی امداد مستقل طور پر کرتے تھے۔ خود زندگی سادہ تھی۔ روپیہ پیسہ کی قدر کبھی نہ جانی۔ اب ایسے غریب پرور فیاض طبع اور ماہرِ فن طبیب کہاں ملیں گے۔ اللھم اغفر لہ و بَرِّد مَضْجَعَہٗ۔

پچھلے دنوں مسلم پرسنل لا میں ترمیم و تنسیخ کے سلسلہ میں جو ہنگامہ ہوا اس کا بھلا ہو کہ ہمارے علماء کو وقت کے اہم اور شدید تقاضوں کو پورا کرنے کی طرف توجہ ہوئی۔ اگرچہ وقت بہت کافی گزر چکا ہے تاہم کسی کارِ خیر کا آغاز جب بھی ہو جائے غنیمت ہے۔ خوشی کی بات ہے کہ اس سلسلہ میں پہلے جمیعتہ علماء ہند نے اپنی مجلسِ عاملہ کی میٹنگ میں اس اہم مسئلہ پر گفتگو کر کے ایک سب کمیٹی بنائی جو اگرچہ کوئی مستقل نوعیت نہیں رکھتی۔ تاہم جدید مسائل کو سمجھنے کی کوشش کی طرف ایک قدم ہے اور اس لئے قابلِ تحسین ہے۔ اس کے بعد یکم ستمبر کو مولانا ابو الحسن علی میاں کی دعوت پر مختلف جماعتوں اور اداروں کے منتخب نمائندوں کا ایک اجتماع ندوۃ العلماء میں ہوا۔ اس میں کافی غور و خوض اور بحث و گفتگو کے بعد یہ طے پایا کہ چند حضرات پر مشتمل ایک کمیٹی مجلس تحقیقاتِ شرعیہ کے نام سے بنادی جائے جو وقت کے جدید مسائل و معاملات پر غور و خوض

کرکے ان کے بارے میں مسلمانوں کو کوئی راستہ دکھا سکے۔ چنانچہ مجلس قائم ہو چکی ہے۔ اور اس میں کام کرنے کے لئے ہمارے فاضل دوست مولانا محمد تقی امینی کا تقرر بھی فوراً عمل میں آگیا ہے۔ مولانا موصوف اس اہم کام کی صلاحیت کس حد تک رکھتے ہیں اس کا اندازہ موصوف کی متعدد تصنیفات سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس مجلس نے باقاعدہ کام شروع کر دیا ہے۔ اور اس کی موجودہ رفتار بڑی حد تک حوصلہ افزا ہے۔ اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ اصل منزل بہت دور دراز اور راستہ بڑا پرخطر ہے اور اس لئے ابھی مذکورہ بالا دونوں کمیٹیوں کے مستقبل کے متعلق قطعی طور پر کوئی پیش گوئی نہیں کی جاسکتی تاہم اگر جدید مسائل پر غور و خوض کے بعد علماء کی یہ جماعت ان مسائل کے مختلف پہلوؤں کی شرعی حیثیت کو واضح کرنے میں کامیاب ہو گئی تو خواہ ان کے بارے میں کوئی متفقہ فیصلہ ہو یا نہ ہو محض یہ وضاحت بھی کچھ کم مفید نہیں ہو گی جس طرح مختلف مسالک فقہ نے مسائل میں توسع کا دروازہ کھول دیا ہے۔ ان کوششوں کا نتیجہ کم سے کم یہ ضرور ہو گا کہ عام مسلمانوں کو جدید مسائل کے بارے میں کسی نہ کسی جماعت کے شرعی فیصلہ پر عمل کرنے کا موقع ملے گا اور موجودہ بے خبری اور لاعلمی کا پردہ چاک ہو جائے گا۔

البعث الاسلامی لکھنؤ کی تازہ اشاعت سے یہ معلوم کرکے بڑی مسرت ہوئی کہ لندن یونیورسٹی اور اڈنبرا یونیورسٹی نے اپنے یہاں پی۔ ایچ۔ ڈی میں داخلہ کیلئے ندوۃ العلماء کی سند کو تسلیم کر لیا ہے۔ اور ایک ندوی طالب علم کا لندن یونیورسٹی کی پی۔ ایچ۔ ڈی کلاس میں داخلہ ہو بھی گیا ہے۔ اسطرح امید ہے مشرق و مغرب میں علمی اور اسلامی افکار کے تبادلہ کا موقع ملے گا اور اس بنا پر دونوں ایک دوسرے سے قریب ہو سکیں گے۔ سخت ضرورت ہے کہ ہمارے مدارس عربیہ کے ذمہ دار حضرات بھی وقت کے جدید تقاضوں کو محسوس کریں اور اپنے مدارس کے نصاب تعلیم و طرز تعلیم میں ایسا تغیر و تبدل کریں کہ یہاں کے فارغ التحصیل علماء دنیا کے مختلف گوشوں میں اسلام کی دعوت و تبلیغ کی ضرورتوں کو باہمہ وجوہ خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دے سکیں۔

قسط دوم:-

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

پروفیسر جوزف شاخت

ترجمہ

ازجناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے، ایل، ایل، بی (علیگ) مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

اسلامی قانون کی تشکیل کے اعتبار سے اہم ترین دور پیغمبرِ اسلام (علیہ الصلوٰۃ والتسلیم) کی حیاتِ مبارکہ کے بجائے پہلی صدی ہجری کا نصف آخر (۶۷۰ - ۷۲۰ء) ہے، یہ فقہ اسلامی کی پیدائش کا زمانہ ہے، اس دور میں جو دمشق کے اموی خلفاء کا عہدِ حکومت ہے اس کٹھالی میں جس میں اسلامی قانون تیار کیا جارہا تھا دو انتہائی اہم اجزاء کا اضافہ کیا گیا، یہ اجزا اموی حکومت کے انتظامی قواعد وضوابط اور مفتوحہ علاقوں کے تصورات اور رسوم ورواج تھے [1]

---

[1] تفصیلات کے لئے دیکھئے میری کتاب ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE (تشریع اسلامی کے مآخذ) تیسرا ایڈیشن، آکسفورڈ ۱۹۵۹ء ص ۱۹۰ - ۲۱۳ اور میرے مقالات مطبوعہ J. COMPARATIVE LEGIZLATION (مجلہ تقنین تقابلی) - ۱۹۵۰ نمبر ۳ - ۴، ص ۹ - ۱۲ (طبع مکرر مع بعض اضافات در MÉMOIRES DE L'ACADEMIE INTERNATIONALE DE DROIT COMPARE [بین الاقوامی مجلسِ قانون تقابلی کی یادداشتیں] iii/۴، روم ۱۹۵۵ء ص ۱۲۷ - ۱۴۱)، و در HISTOIRE DE LA MÉDICINE (تاریخ طب) جلد ۲، پیرس ۱۹۵۲، نمبر ۵ ص ۱۱ - ۱۹؛ و در CONVEGNO "VOLTA" جلد ۱۲، روم ۱۹۵۷، ص ۱۹۷ - ۲۳۰ -

وہ عامل جس نے ان مختلف اجزاء کو یکجان کر کے ایک ہم جنس وحدت کی شکل عطا کی پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل کے عراقی، شامی اور مدنی فقہاء کی مساعی تھیں، یہ فقہاء اصطلاحی معنی میں کوئی تربیت یافتہ اور پیشہ ور قانون داں نہ تھے بلکہ یہ وہ لوگ تھے جنھیں حقیقی اسلامی طرزِ زندگی سے ایسا زبردست لگاؤ تھا کہ وہ اپنے فارغ اوقات میں نہ صرف انفرادی بلکہ اجتماعی طور پر بھی اپنے ہم مذاق احباب سے بحث و تمحیص کی صورت میں اس موضوع پر انتہائی سنجیدگی سے غور و فکر کرتے تھے، ان حضرات نے اپنے دور کی انسانی زندگی کے سارے پہلوؤں کا مع قانونی پہلو کے جائزہ لیا، قانون میں مذہبی اور اخلاقی تصورات کو سمویا، اسے اسلامی معیاروں کا تابع بنایا، اور قانون کو فرائض و واجبات کے اس مجموعے میں داخل کر دیا جن کی بجا آوری مذہبی حیثیت سے ہر مسلمان کے ذمہ ضروری ہے، اپنی اس جدوجہد کے ذریعے انھوں نے کہیں زیادہ وسیع پیمانے اور انتہائی مفصل طور پر وہی کام سر انجام دیا جو پیغمبرِ اسلام (علیہ الصلوٰۃ والتسلیم) نے مدینے کے ابتدائے اسلامی معاشرے کے لیے قرآن کی شکل میں کیا تھا، وہ اسلامی معیار جن کا انطباق ان فقہا نے کیا، قرآن اور جس چیز کو وہ سنتِ نبوی سمجھتے تھے، دونوں کے نہ صرف مشمولات بلکہ مضمرات سے بھی کہیں آگے تھے، انھوں نے تصورات اور اداروں کے اس مرکزی مغز کو تخلیق کیا جسے مسلمان عموماً اور عربی زبان بولنے والے خصوصاً خالص اسلامی سمجھتے ہیں۔

فقہائے متقدمین کی مساعی کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ انھوں نے اس دور کے خام مواد کو اسلامیا دیا، ان مساعی کا دوسرا پہلو جو پہلے کے لیے متمم و مکمل کی حیثیت رکھتا ہے، استدلال اور نظم و ترتیب پیدا کرنے کا رجحان ہے، یہ دونوں آپس میں بڑا قریبی ربط رکھتے تھے، قانونی مواد پر بعض عام اسلامی معیاروں کو نافذ اور منطبق کرنے کا کام خود اس مواد کی تنظیم و ترتیب کا تقاضا کرتا تھا، اس طرح کے بعض اصول جو بنیادی طور سے اخلاقی ہیں مگر جنھیں اعلیٰ درجے کے مصطلحہ قانونی معیاروں کی شکل عطا کی گئی اور جو اسلام کے پورے قانون عقود و التزامات CONTRACTS AND OBLIGATIONS پر چھائے ہوئے ہیں یہ ہیں: حقوق اور عقود کی حرمت کا حد درجہ پاس کرنا، ہر قسم کے مخاطرے (UNCERTAINTY) کی حرمت، دولت کے ناجائز حصول کی تحریم جس میں سود کا لین دین بھی شامل ہے، فقہ اسلامی کی پیدائش کسی سابقہ وجود رکھنے والے اسلامی قانون سے نہیں ہوئی جیسے کہ رومی فقہ ایسے رومی قانون سے پیدا ہوا تھا جو اس سے پہلے وجود میں آ چکا تھا، اس کے برخلاف اسلامی قانون کی تخلیق

فقہ اسلامی نے عرف وعادة، انتظامی ضوابط اور دوسرے بہت سے اجزاء سے خود کی اور اسلامی قانون درحقیقت نام ہے فقہاء اسلام کی تسلیم شدہ آراء کے کلی مجموعے کا، اسلامی قانون انسان کو قانون سازی کا حق نہیں دیتا، وہ اُن احکامِ الٰہی کی فقہی تعبیر ہے جو اپنی مکمل اور آخری شکل میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل فرما دیئے گئے، وہ اپنی اس خصوصیت کو ہمیشہ برقرار رکھنا چاہتا ہے، جہاں تک قانون کے نظریئے کا تعلق ہے حکومت کو صرف اتنا حق ہے کہ وہ قانونِ مقدس کی مقرر کردہ حدود کی پابندی کرتے ہوئے ایسے انتظامی قواعد وضوابط بنا سکتی ہے جو ازروئے واقعہ اس قانون سے متصادم نہ ہوں، لیکن ایک مورخ اس بات کو خوب جانتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ خلفاء اور دوسرے دنیوی حکمرانوں نے قانون سازی کی ہے، لیکن قانون مقدس کی حرمت وعظمت کے پیشِ نظر انھوں نے اپنے اس فعل کو ہمیشہ انتظام کا نام دیا اور اس قانونی مفروضے کو قائم رکھا کہ اُن کے وضع کردہ قوانین کا مقصد وحید "اسلامی قانون کا انطباق" اس کے لئے تکملہ وضمیمہ کی فراہمی اور اس کا نفاذ ہے، اور یہ کہ وہ اس فعل کو ان حدود کے اندر رہ کر سرانجام دے رہے ہیں جن کی پابندی وضعِ قوانین کے سلسلے میں حکمراں کے لئے لازمی ہے، اس سب کی حیثیت مقدس قانونی مفروضے سے زیادہ نہیں۔ عرفی قانون (CUSTOMARY LAW) کو ایک طرف رکھئے خود مذہبی قانون اور سیکولر انتظامی قواعد وضوابط تک کے درمیان جو غیر فیصلہ کن کشمکش چلی آرہی ہے اس نے اسلامی قانون کی پوری تاریخ کو اپنے نشانے میں دیا رکھا ہے۔

اگرچہ فقہ اسلامی نے جس خام مواد پر عمل کیا تھا وہ بے حد مختلف الاصول عُرف وعادات پر مشتمل تھا، لیکن اس کے باوجود وہ عرف وعادات کو قانون کا سرکاری ماخذ تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں، البتہ دورِ آخر کے فقہ اسلامی نے مراکش میں جہاں وہ باقی اسلامی دنیا کے مقابلے میں نسبتہً علیحدگی میں پروان چڑھا واقعی حقائق وحالات کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے لیکن متقدمین فقہاء کے قدیمی مستخرجہ مسائل میں ردّ وبدل کرنے کے بجائے وہاں یہ صورت اختیار کی گئی کہ پہلے اس بات کو تسلیم کیا گیا کہ واقعی حالات ایسے ہو گئے ہیں کہ فقہ کے خالص نظریئے کو عمل کا جامہ پہنانا ممکن نہیں رہا ہے، دوسرے یہ کہ عمل کو ہر قید وبند سے آزاد کردینے سے یہ بہرحال بہتر ہے کہ اسے ممکن حد تک قابو میں رکھنے کی کوشش کی جائے تیسرے یہ کہ دانشمندی کا تقاضہ ہے کہ نظریئے کے گرداگرد

ایک طرح کا حفاظتی علاقہ قائم رکھا جائے، چنانچہ ازمنۂ وسطیٰ کے اخیری دور اور عصرِ جدید کے اسلامی فقہ نے مراکش میں اس اصول کا اعلان کیا کہ "عدالتوں کے عمل (یعنی قضاۃ قاضی) کو مستند ترین فقہی مسائل پر ترجیح دی جائے گی" اور ایسے متعدد اداروں کو تسلیم کر لیا گیا جو خالص نظریے سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتے۔

علاوہ بریں حالانکہ یہ ایک تضاد معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس فقہ کو مسائل کے مثبت حل کی بہ نسبت منہاج سے کہیں زیادہ دلچسپی ہے، چنانچہ آج بھی اسلامی دنیا کے اس شدید ترین روایت پسند گوشے میں انفرادی آراء کا ایک حیرت انگیز تنوع ملتا ہے حالانکہ اس کے پہلو بہ پہلو عرف وعادۃ کو اسلامی معیاروں کا محکوم بنانے کا جذبہ ورجحان ہمیشہ کی طرح آج بھی اتنا ہی طاقت ور ہے۔[1] اصول پر جمے رہنے اور فروعات میں توسع برتنے کے بارے میں مراکش کے قدامت پسند علماء مستقبل کے کسی بھی اسلامی قانون کے مصلح کے لئے مثال کا کام دے سکتے ہیں۔

مراکش کے علمائے متاخرین نے عمل کو جو اہمیت دی اس نے قدیمی فقہ کے مغز پر مشکل ہی سے کوئی اثر ڈالا۔ لیکن برطانوی ہند (آج کے ہندو پاکستان) میں فقہ اسلامی کے ارتقاء کی نوعیت نے اس پر عمیق ترین اثرات چھوڑے۔ سنہ ۱۷۷۲ء میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے حاکمانہ حقوق واختیارات اپنی تجارتی کوٹھیوں کے باہر بھی استعمال کرنے کا فیصلہ کیا تو اس وقت مسلمانوں کو اسلامی قانون کے ان اداروں کے تحفظ کی ضمانت دی گئی جو عائلی قانون، وراثت اور دیگر مذہبی معاملات سے متعلق تھے۔[2] یہ ضمانت اس وقت سے لے کر آج تک موجود ہے۔ خالص نظریئے کے لحاظ سے پورے اسلامی قانون کو، جس میں بقایا دیوانی قانون، فوجداری قانون اور قانون شہادات سبھی کچھ شامل ہیں، ایک مذہبی معاملہ قرار دینا پڑے گا۔[3] لیکن اُنیسویں صدی کے دوران جب

---

[1] دیکھئے: جے برک (Berque) : Essai sur la methode juridique maghrébine (مغرب کے قضائی منہج پر ایک مقالہ)، رباط ۱۹۴۴؛ یہی مقالہ بعنوان 'عمل' (۳) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (طبع جدید)

[2] مثلاً وقف۔ [3] ہندوستان میں شروع کے برطانوی جج، جو مسلمان ماہرینِ فقہ کے مشورے سے کام کرتے تھے جو ظاہر ہے اپنی جگہ خالص فقہی مسائل کا اجراء کرنا چاہتے تھے، یہ جج مثال کے طور پر تحریری شہادت تک کو رد کرنے میں گریز نہ کرتے تھے جو چاہے خالص نظریئے کے مطابق قابلِ قبول نہ سہی تاہم عمل کے لحاظ سے بہت پہلے اسلامی قانون میں قابلِ قبول قرار دی جا چکی تھی کبھی کبھی یہ برطانوی جج چوری کے لئے قطعِ ید تک کی سزا دے دیتے تھے۔

موخرالذکر گوشوں سے اسلامی قانون کو بے دخل کر کے ان قوانین کو جاری کیا گیا جن کا سرچشمہ برطانوی قانون تھا تو اس وقت اس اقدام کے خلاف کوئی قابلِ ذکر احتجاج مسلمانوں کی طرف سے نہیں ہوا۔ فقہ اسلامی کے نظام کے لحاظ سے یہ انحراف اس خاموش تغافل و اغماض سے کہیں زیادہ اہم تھا جو بہت سے مسلمان ممالک میں فقہ کی طرف سے ابتدائی ازمنۂ وسطیٰ کے بعد سے برتا جا رہا تھا، یہ طرزِ عمل اس بات کو ظاہر کرتا تھا کہ ملتِ اسلامیہ کے ایک اہم اور بڑے حصے (ہندوستانی مسلمان) کی قیادت نے سیکولر قانون کے تصور کو قبول کر لیا ہے۔ ۱۸۶۲ء میں برطانوی ہند میں ججوں نے قاضیوں کی جگہ لے لی، اس سے پہلے یہ ہوتا تھا کہ ججوں کی امداد کے لئے افسرانِ قانون 'LEGAL OFFICERS' مقرر کئے جاتے تھے جن کا انتخاب مسلمان علماء میں سے ہوتا تھا۔ یہ علماء دراصل مفتی ہوتے تھے اور ان کا کام یہ تھا کہ مقدمات کے فیصلوں کے لئے ججوں کو فقہِ اسلامی کے مسائل سے باخبر رکھیں، مرورِ زمانہ کے ساتھ برطانوی ہند کے مسلمان علاقوں کے لئے ججوں کے عہدوں پر زیادہ تر ہندوستانی مسلمانوں کا ہی تقرر ہونے لگا، ان ججوں کا سرمایۂ تربیت اور مبلغِ علم صرف انگریزی قانون ہوتا تھا، چنانچہ انگریزی قانونی تصورات مثلاً نظیر، رواجی قانون (COMMON LAW) اور نصفت و معدلت (EQUITY) کے معمولی اصول اس اسلامی قانون میں زیادہ سے زیادہ راہ پاتے گئے جس کا نفاذ ہندوستان میں ہو رہا تھا، آخری اہم بات یہ ہے کہ مرافعے (اپیل) کی آخری عدالت کی حیثیت سے پریوی کونسل کے اختیارات قانون کو متاثر کئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے، قانون سازی کے ذریعے لائی ہوئی تبدیلیوں (مثلاً صغرسنی کی شادی کو غیر قانونی قرار دینا) کی بہ نسبت، جن کی تعداد بھی کچھ زیادہ نہیں رہی، مذکورہ بالا طریقے سے برطانوی ہند میں اسلامی قانون رفتہ رفتہ ایک ایسے مستقل حیثیت رکھنے والے قانونی نظام میں تبدیل ہو گیا جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے خالص اسلامی قانون سے مختلف تھا اور جسے بجا طور پر 'اینگلو محمڈن لا' کا نام دیا گیا۔ اس قانون سے ایک نیا اینگلو محمڈن فقہ پیدا ہوا۔ قدیم اسلامی فقہ کا کام تو خام قانونی مواد کے ایک بیرونی مجموعے کی قدر و قیمت اسلامی نقطۂ نظر سے متعین کرنا تھا لیکن اس کے برخلاف اس نئے فقہ کا مقصد جدید انگریزی قانون کے اثرات قبول کر کے اس میں سے اخذ کئے ہوئے آزاد حیثیت رکھنے والے قانونی اصولوں کو 'اینگلو محمڈن لا' میں منتقل اور اس پر منطبق کرنا تھا۔ یہ قانون اور اس پر مبنی فقہ برطانوی ہند کے اسلامی اور انگریزی قانونی فکر کی باہمی آمیزش کا ایک منفرد اور

کامیاب تجربہ ہے[1] لیکن شرقِ ادنیٰ کے عرب ممالک کے جدید ماہرینِ قانون کے لئے مسئلے کے حل کا یہ راستہ مسدود ہے۔

شرقِ ادنیٰ میں اسلامی قانون اور فلسفۂ قانون پر پڑنے والے مغربی اثرات کی نوعیت ہندوستان کی طرح اصطلاحی معنیٰ میں قانونی نہیں تھی، ان مغربی اثرات کے لئے واسطے کا کام یہاں تہذیب و ثقافت کے میدانوں میں برتی جانے والی عام اسلامی تجدد پسندی نے سر انجام دیا۔ تجدد پسندی کا مطمحِ نظریہ ہے کہ اسلام کو جدید نظریات سے ہم آہنگ کیا جائے، اس کے ان روایتی اجزاء کو تبدیل کیا جائے جن کا اصل تعلق دورِ جدید کے بجائے ازمنۂ وسطیٰ سے ہے، تجدد پسندی کی تنقید کا ھدف فی حد ذاتہ اسلامی قانون کا تصور، یعنی یہ تصور کہ مذہب کی حیثیت سے اسلام کا ایک کام قانون کے شعبے کا انضباط بھی ہے، نہیں ہے اس کا اصل نشانہ فقہِ اسلامی کی روایتی ہیئت اور ازمنۂ وسطیٰ کے فقہاء کا وہ منہاج ہے جس سے کام لے کر انھوں نے اسلام کے پیغام کو قانون کے شعبے پر منطبق کیا، تجدد پسندی کے علم بردار پیشے کے اعتبار سے اکثر و بیشتر وکلاء ہیں اور اگرچہ تجدد پسندی ایک تحریک کی صورت میں زندگی کے مختلف شعبوں میں کام کر رہی ہے تاہم اس کی اصل محرک قوت یہ خواہش ہے کہ قدیمی فقہ کو بے دخل کر کے ایک نیا فقہی نظام برپا کیا جائے۔ اس موقع پر بھی جدید فقہ نے کسی نئے قانونی نظام کے بطن سے جنم نہیں لیا۔ یہ تجدد پسند قانون دانوں کی ذات تھی جنھوں نے ایک جدید قانون کو تیار کیا، اس کے لئے لوگوں کو آمادہ کیا اور اس کی رہنمائی کی، آج بھی ان لوگوں کی سمتِ سفر یہی ہے۔

---

[1] دیکھئے: ابوالحسین: THE HISTORY OF DEVELOPMENT OF MUSLIM LAW IN BRITISH INDIA (برطانوی ہند میں اسلامی قانون کے ارتقاء کی تاریخ)، کلکتہ ۱۹۳۴ (ٹیگور لا لیکچرس ۱۹۳۵)؛ ۱۶۶۱ء تا ۱۷۷۳ء کی تبدیلیوں کے لئے دیکھئے: سر چارلس فاسیٹ (FAWCETT) THE FIRST CENTURY OF BRITISH JUSTICE IN INDIA (ہندوستان میں برطانوی عدل گستری کے پہلے سو سال) آکسفورڈ ۱۹۳۴۔

اسلامی قانون کے بعض اہم مرکزی اجزا یعنی عائلی قانون، قانون وراثت اور قانون وقف کے بارے میں جدید قوانین وضع کرنے کی راہ مسلمان حکومتوں کے لیے اسی دور میں آکر ہموار ہوئی، عرف وعادۃ کے پیش نظر یا قانون سازی کے ذریعے اسلامی قانون کے دائرۂ انطباق ونفاذ کو صراحتاً یا دلالۃً محدود کردینے کے عمل کے برخلاف قانون سازی کے ذریعے خود اسلامی قانون میں مذکورہ نوعیت کی مداخلت اس بات کو مستلزم ہے کہ مغربی سیاسی تصوّرات کو اس سے پہلے سندِ قبولیت عطا کردی جائے۔ اسلامی قانون کے بارے میں ایک ایسی جدید حکومت کا رویہ، جس کے پس پشت اقتدار اعلیٰ کا عصری نظریہ کام کررہا ہے کسی بھی روایتی مسلم حکمراں حتیٰ کہ سابق عثمانی خلیفہ تک سے بےحد مختلف ہوگا۔ اس طرح کی جدید حکومت میں قانون سازی کا اختیار صرف اُن رعایات پر قناعت نہیں کرسکتا جو خالص فقہی نظریے نے اسے بخشی ہیں یا جو عمل کے میدان میں اسے ہمیشہ سے دی جاتی چلی آئی ہیں، اس اختیار کا مطالبہ تو یہ ہے کہ دورِ جدید میں روایتی اسلامی قانون کو ساری پابندیوں کے بعد جس مختصر دائرے میں عمل کی آزادی باقی رہ گئی ہے اس دائرے کی حدود کا تعین اور اس پر قیود کا اضافہ بھی وہ خود ہی کرے گا۔ اور اسلامی قانون کے بچے کھچے حصّے میں ترمیم وتبدیلی کا پورا حق اسے حاصل ہوگا۔ اس صورتِ حال نے فقہِ اسلامی اور سیکولر قانون کے درمیان ایک ایسا نیا رشتہ پیدا کردیا جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔

قانون سازی کے ذریعے اسلامی قانون میں اس تجدد پسندانہ مداخلت کی ابتدا ۱۹۱۷ء کے عثمانی عائلی قانون سے ہوتی ہے جسے اگرچہ بعد میں ترکی میں منسوخ کردیا گیا لیکن بعض ان ریاستوں میں اس پر اس کے بعد بھی عمل درآمد ہوتا رہا جو عثمانی ریاست کے ٹکڑے ہوجانے کے بعد اس کی وارث ہوئیں[1]۔

---

[1] اس قانون کا عربی ترجمہ ایس، ڈی، گوٹائن (GOITEIN) اور اے، بن شمس (BEN SHAMESH) کی مشترکہ تصنیف MUSLIM LAW IN ISRAEL (اسرائیل میں اسلامی قانون) یروشلم، ۱۹۵۷، ۲۹۲-۳۱۱ (یہ اسرائیل کی وزارت امور مذہبی کے لئے علیحدہ بھی چھپا ہے)؛ اس کا ایک اختصار ایل۔ بوواٹ (BOUVAT) نے مجلہ REVUE DU MONDE MUSULMAN (اسلامی دنیا کا جائزہ) ۱۹۲۱، ۵-۲۶، میں چھاپا ہے؛ اس کا ایک دوسرا ترجمہ عبدالکریم حُسّام کی تصنیف LE MARIAGE ET LE DIVORCE EN DROIT MUSULMAN (اسلامی قانون میں نکاح وطلاق) لیون ۱۹۳۱ (تھیسس جنیوا ۱۹۳۱) ص ۲۱۹ - ۲۳۶، میں ملتا ہے۔

نومبر سنہ ۱۹۶۳ء

اس کے بعد سنہ ۱۹۲۰ء سے تجدد پسندانہ فقہ اور اس کے اثرات سے پیدا شدہ تجدد پسندانہ قانون سازی کی تحریک کی قیادت مصر کے ہاتھ میں رہی، قانون سازی کے اس عمل کے اہم ترین سنگ میل یہ تھے: سنہ ۱۹۲۰ء اور سنہ ۱۹۲۹ء کے ایکٹ عائلی قوانین کے بارے میں؛ سنہ ۱۹۳۱ء کا ایکٹ محاکم شرعیہ (شرعی عدالتوں) کی تنظیم کے بارے میں (جس میں عائلی قانون کی مزید اہم تبدیلیاں بھی شامل ہیں)؛ سنہ ۱۹۴۳ء کا ایکٹ قانون وراثت کے بارے میں؛ سنہ ۱۹۴۶ء کا قانون وقف؛ دوبارہ سنہ ۱۹۴۶ء کا قانون ترکے کی جائیدادوں اور وراثت کے بارے میں؛ اور اخیر میں سنہ ۱۹۵۵ء کا ایکٹ، جس کے ذریعے محاکم شرعیہ کو توڑ دیا گیا (اس میں یہ بھی شامل تھا کہ وہ معاملات جن کا تعلق شخصی سے ہے اب مذہب کے فرق کی بنا پر کسی علیحدہ عدالت میں نہیں لے جائے جا سکتے) اور عدل گستری کے نظام کو کلیتہً سیکولر عدالتوں کی سپردگی میں دے دیا گیا[1] سنہ ۱۹۵۶ء میں وزارۃ المعارف (وزارت تعلیم) کے ادارے "لجنۃ الشؤون الاجتماعیۃ" (BUREAU OF SOCIAL SERVICES) نے ایک بل تیار کیا جس کا مقصد تعدد ازواج اور خاوند کے یک طرفہ حق طلاق پر پابندیاں عائد کرنا تھا، اس بل کو مجلس وزراء کے سامنے پیش کرنے سے پہلے "المجلس الدائم للخدمات العامۃ" (PERMANENT COUNCIL OF PUBLIC SERVICES) کے سامنے رکھا گیا[2] ان قانون سازانہ مداخلتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ مصر میں اسلامی قانون کے ان سارے شعبوں میں جن کا انطباق ابھی تک عملی زندگی میں ہو رہا تھا اب گہری تبدیلی آ چکی ہے۔ اسلامی قانون کی اس نئی تشکیل کے بارے میں جو تجدد پسند فقہ کی رہین منت تھی شرق ادنیٰ کے دوسرے ممالک مثلاً لبنان، اردن اور سوڈان میں بڑی دل چسپی کا اظہار کیا گیا اور اس کے زیر اثر اسی

---

[1] دیکھئے۔ جے۔ ہجار (HAJJAR): LE PROCHE ORIENT CHRÉTIEN (مجلہ: مسیحی شرق ادنیٰ) جلد ۵، ۱۹۵۵ء، ۱۱-۲۷ (باقی مضمون جلد ۶، ۱۹۵۶ میں ہے جسے دیکھا نہیں جا سکا)؛ وائی۔ لینان ڈبلفان (LINANT DE BELLEFONDS): REVUE INTERNATIONALE DE DROIT COMPARÉ (تقابلی قانون کا عالمی جائزہ) ۱۹۵۶، ۱۲-۲۵م؛ جی۔ این۔ اشفائرز (SFEIR): MIDDLE EAST JOURNAL (مجلہ شرق اوسط) جلد ۱۰، ۱۹۵۶، ۲۴۸-۲۵۶؛ این۔ سفران (SAFRAN): THE MUSLIM WORLD (مجلہ دنیائے اسلام) ۱۹۵۸، ۲۰-۲۸، ۱۲۵-۱۳۵

[2] این ٹامشے (TOMICHE): ORIENT (مجلہ شرق) نمبر ۳، ۱۹۵۷، ۱۱۱-۱۱۸

نوعیت کی تحریکات وہاں بھی جاری ہوگئیں، ان ممالک میں جو قوانین وضع کئے گئے وہ بعض اوقات اپنے مصری پیشرو قوانین سے بھی آگے نکل گئے، ۱۹۴۶ء کے مصری قانون نے ۱۹۴۷ء کے قانون وقف کے لئے نمونے کا کام دیا[۱] اور مثلاً ۱۹۴۹ء کے ایک شامی قانون نے تو نام نہاد وقف علی الاولاد کو یکسر ختم کر کے ایسا قدم اٹھایا۔ جس کی مثال اس سے پہلے نہیں ملتی[۲] مصر میں تو کہیں ۱۹۵۲ء میں جاکر ایک عدالتی فیصلے کے ذریعے مستقبل میں وقف یا وقف علی الاولاد کو ممنوع قرار دیا گیا، شام میں ۱۹۵۳ء ہی میں قانون احکام شخصیہ کے ذریعے دوسری شادی کی اجازت کو اس امر پر موقوف قرار دے دیا گیا کہ پہلے خاوند یہ ثابت کر دے کہ وہ دوسری بیوی کے اخراجات کا بار اٹھا سکتا ہے حالانکہ مصر میں اس بارے میں بل کہیں ۱۹۵۶ء میں پیش کیا گیا۔ اس رجحان کے اثرات ہندوستان تک وسیع ہوئے یہ ثابت کرنا نہایت مشکل ہے کہ اس قانون کے اجراء و نفاذ کے پیچھے مذکورہ عرب ممالک کے رجحانات کام کر رہے تھے اور ان کا کوئی اثر اس قانون پر پڑا ہے (مترجم) جہاں کے ۱۹۳۹ء کے DISSOLUTION OF MUSLIM MARRIAGES ACT (قانون فسخ نکاح اہلِ اسلام) میں مشرق ادنیٰ کی قانونی تجدد پسندی کی ساری خصوصیات پائی جاتی ہیں[۳] پاکستان میں ایک کمیشن اس امر کی تحقیقات کے لئے مقرر کیا گیا کہ مسلمانوں کے نکاح، طلاق، نفقے اور دوسرے ضمنی مسائل کے

---

[۱] ن۔ طباہ: (TABBAH) LE WAKF (الوقف) (اس کی تصنیف PROPRIÉTÉ PRIVÉE ET REGISTRE FONCIER) یعنی ذاتی ملکیت اور دفاتر اراضی' ، پیرس ۱۹۴۷ کا ایک حصہ) مطبوعہ در ANNALES DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE DROIT DE BEYROUTH (بیروت کے فرانسیسی مدرسۂ قانون کے وقائع)' ۱۹۴۷' نمبر ۱' ۶۷-۱۶۹

[۲] یہ اقدام جو فیلڈ مارشل حُسنی الزعیم کی حکومت نے کیا (CAHIERS DE L'ORIENT CONTEMPORAIN یعنی تاریخ شرق در عصر حاضر، پیرس ۱۹۴۹ء ص ۱۶۰) برقرار رکھا گیا، حالانکہ اسی حکومت کے نافذ کردہ قانونِ وراثت کو منسوخ کر دیا گیا تھا (THE TIMES ۲۸ جولائی و ۱۵ اگست ۱۹۴۹ء)۔

[۳] دیکھئے میرا مقالہ ESQUISSE (خاکہ) ص ۸۶؛ ایکٹ کے متن کے لئے دیکھئے: اے۔ اے۔ اے فیضی: OUTLINES OF MUHAMMADAN LAW (محمڈن لا کا خاکہ) 'دوسرا ایڈیشن' آکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۵۵' ۱۲۵/۱۲۸

مروجہ قوانین میں تبدیلی اور ترمیم کی ضرورت ہے یا نہیں اور آیا اس قسم کی تبدیلی خوش گوار ثابت ہوگی یا نہیں اس کمیشن کی رپورٹ سنہ ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئی اور اگرچہ اس کا طریق استدلال، جیسا کہ آگے چل کر ہم واضح کریں گے، شرق ادنیٰ کے قانونی تجدد پسندوں کے استعمال کردہ طریق سے بڑی حد تک مختلف ہے، تاہم کمیشن کی مجوزہ تبدیلیاں اور ترمیمات شرق ادنی میں نافذ شدہ تبدیلیوں اور ترمیمات کے بعید مماثل ہیں۔[1]

تجدد پسند فقہی رجحانات کو جڑ پکڑنے اور قوت حاصل کرنے میں کچھ وقت لگا، اس کا راستہ روکنے والی سب سے پہلی چیز وہ یقین تھا جو ایک ہزار سال سے زائد مدت سے فقہ اسلامی کے گوشے گوشے پر محیط ہے یعنی یہ کہ نہ صرف تمام اصولی مسائل بلکہ سارے فروعی مسئلے بھی، اپنی غیر اہم جزئیات کی حد تک، ایک مرتبہ آخری طور سے حل کر دیئے گئے ہیں اور متاخرین علماء کو اب فقہ کو اسی حالت میں قبول کرنا پڑے گا جس حالت میں وہ سلف سے منقول ہوتا چلا آرہا ہے، انھیں اجتہاد یعنی آزادانہ استدلال (INDEPENDENT REASONING)* کا کوئی حق حاصل نہیں، روایتی فقہ کے ڈھانچے کے اندر اندر رہتے ہوئے دیکھا جائے تو اس بات کا مقصد کسی منطقی بداہت کو پیش کرنا نہ تھا۔ اس کی حیثیت امر واقعہ کے بیان سے زیادہ نہ تھی، روایتی علماء قانون کا اجتہاد کے بارے میں تجدد پسندوں کے موقف کی تردید کرنا ایک بالکل فطری بات تھی۔ دوسری طرف تجدد پسندوں کا اپنے مخالفین کے دعوے کی بنیاد کو متزلزل کرنے کی کوشش کرنا بھی قدرتی امر تھا لیکن اس سلسلے میں تجدد پسندوں کی جدوجہد سے دیکھنے والے کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید اُن کے گمان میں اُن کا مقصد اس میدان کے اندر رہ کر حاصل ہو سکتا ہے جس پر اجتہاد کا عمل کیا جاتا رہا ہے۔ اجتہاد کے جواز و عدم جواز کی پوری بحث جس نے روایت کے علم برداروں اور تجدد پسندوں کی توجہات کو اپنی طرف منعطف رکھا، اصل نکتے سے اکثر و بیشتر غیر متعلق بھی اور واقعہ یہ ہے کہ شرق ادنیٰ میں اس بحث کا اُس وقت سے کلیۃً خاتمہ ہو چکا ہے جب سے

---

[1] این۔ جے۔ کولسن (COULSON) STNDIA ISLAMICA: (مجلۂ مطالعہ اسلامی) نمبر ۷، ۱۹۵۶ء، ۱۳۵/۱۵۵

* عام طور سے مستشرقین اجتہاد کا ترجمہ "آزادانہ استدلال" کرتے ہیں اور ان کا تتبع تجدد نواز حضرات کرتے ہیں، مگر اس میں کھلا ہوا مغالطہ ہے، اس مفہوم میں اجتہاد کا حق کسی کو نہیں رہا۔ اجتہاد کا مفہوم علماء اسلام کے نزدیک یہی رہا ہے کہ اصول کے دائرے میں رہتے ہوئے عملی جزئی مسائل کا استنباط اپنی پوری جدوجہد سے کرنا (مترجم)

تجدد پسندوں نے فقہِ اسلامی میں ایک نئے انحراف کی محض حمایت پر بس نہ کرتے ہوئے اسے عملی شکل دے ڈالی۔

اب آکر ایسی صورتِ حال پیدا ہو گئی ہے جس میں روایتی پس منظر رکھنے والے بہت سے اہلِ فقہ تجدد پسندوں کے تمام خیالات سے لازمی طور پر سو فی صد اتفاق کئے بغیر مقصد کے بارے میں اُن کے ہم نوا ہو گئے ہیں، ان کے بارے میں سنجیدہ نظر آتے ہیں اور ایک طرح سے انکے روایت پسند رجحانات رکھنے والے مشیروں کی حیثیت سے کام کرتے ہیں، دوسرے وہ لوگ ہیں جو اجتہاد کے جواز کو تسلیم کرتے ہوئے خود اجتہاد کا دعوی کرتے ہیں تاہم فقہا کے روایتی مسائل کی حمایت پر کمربستہ نظر آتے ہیں، دونوں کے درمیان فرق صرف درجے اور شدت کا ہے ان روایت پسند اہلِ فقہ کے دونوں گروہوں کا رجحان مراکش کے ان علماء متاخرین سے ملتا جلتا ہے، جن کے بارے میں ابھی لکھا جا چکا ہے اور جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسلامی قانون کو عمل کی زندگی سے بالکل بے دخل ہونے دینے سے تو یہ کہیں بہتر ہے کہ بدلے ہوئے سماجی حالات میں روایتی اسلامی کے کم از کم کچھ عناصر کا تو تحفظ کر لیا جائے، بالواسطہ طور پر اس کی تائید و توثیق مصر کے اعلیٰ درجے کے مذہبی علماء کے اس زبردست ردِ عمل کے ذریعے ہوتی ہے جو شیخ عبدالحمید بخیت کے اس مضمون کے خلاف ظہور میں آیا جس میں بخیت نے اسی قسم کے تجدد پسندانہ اجتہاد کو روزے کے مذہبی فریضے کے بارے میں استعمال کرنے کی کوشش کی تھی، یہ کوشش اگر عائلی قانون کے کسی ادارے کے بارے میں کی جاتی تو اس پر شاید ہی کسی قسم کی کوئی تنقید کی جاتی بلکہ بالکل ممکن تھا کہ مخالفانہ تنقید تو ایک طرف اس کے برعکس اسے اسلام کے "حقیقی" مذہبی قانون کی پُرزور حمایت اور عالمانہ وکالت قرار دے دیا جاتا۔[1] لیکن اگر فقہ اسلامی کے نظام کا لحاظ رکھتے ہوئے اگر اسلام کے خالص نظریئے کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو زیرِ بحث دونوں مسلکوں میں کوئی جوہری اور بنیادی فرق نہیں، قانونِ فوجداری اور قانونِ عامہ (پبلک لا) کے میدانوں میں پسپا ہوتے ہوئے اسلامی قانون کو سہارا دینے کی تو کسی نے سنجیدگی کے ساتھ کبھی کوئی کوشش کی ہی نہیں، عقود اور التزامات کے میدانوں میں اسلامی قانون نے اپنے اثرات تاریخ پر البتہ چھوڑے ہیں،[2] عائلی قانون، قانونِ وراثت

[1] دیکھئے: ORIENTE MODERNO (مجلہ شرق جدید)، جلد ۳۵، ۱۹۵۵ء ص ۲۴۹، ۳۴۶۔

[2] دیکھئے پیچھے ص - ؟ - ؟

اور قانونِ وقف کے میدانوں میں، جہاں کشمکش ابھی تک جاری ہے، موجودہ صدی کے دوسرے عشرے میں اسے شکست ہو چکی، اگرچہ مدافعت کرنے والوں کی اکثریت اس حقیقت سے ہنوز بے خبر ہے، اب صرف ایک آخری اور مضبوط ترین قلعہ، اپنے تنگ تر مفہوم میں، مذہبی فرائض کا رہ گیا ہے، ظاہر ہے کہ مدافعت کرنے والوں کے غلبے کے امکانات اس مقام پر سب سے زیادہ ہیں۔

پاکستان میں تجدد پسند قانونی فکر کی ترقی اجتہاد کے مسئلے کے بوجھ سے دبی رہی ہے[1]۔ یہ بات کچھ ایسی تعجب انگیز بھی نہیں کیوں کہ پچھلے چند سو سالوں سے اسلامی دنیا کے اس حصے میں اجتہاد کے مسئلے نے علماء کے دماغوں کو سب سے زیادہ پریشان کیے رکھا ہے، موجودہ بحث کے آغاز سے بہت پہلے ایک جدید مصنف عبدالرحیم نے اپنی تصنیف PRINCIPLES OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE (اصول فلسفہ قانون اسلام)[2] میں اجتہاد کے جواز کی پُرزور تائید کی، اس مسئلے کے علاوہ باقی پوری کتاب فقہ اسلامی کے اصولوں کی روایتی ہیئت پر ایک مفصل اور فنی مقالہ ہے۔ پاکستان کے قانونی تجدد پسندوں کا رجحان خدا بخش کے موقف سے عبدالرحمٰن کے موقف کی طرف پسپائی کا مظاہرہ ہے حالانکہ عبدالرحمٰن کا موقف بنیادی طور سے روایتی نظام کی حد بندیوں کا پابند ہے، چاہے منفی طور پر ہی کیوں نہ ہو[3]۔ اس کا فیصلہ مستقبل ہی کے ہاتھ میں ہے کہ پاکستان میں کسی تجدد پسندانہ قانون کے وجود میں آجانے کے بعد بحث کا رُخ کیا رہے گا[4]۔

---

[1] دیکھئے کولسن، محولہ بالا، ص ۱۱۵، نمبر ۲؛ اور CLASSICISME ET DÉCLIN CULTUREL DANS L'HISTOIRE DE L'ISLAM (تاریخِ اسلام میں کلاسیکیت اور کلچرل زوال)، پیرس ۱۹۵۷ء، ۱۵۴ و مابعد، ۱۵۹، نوٹ ۱۹، میں میرے تاثرات۔

[2] ٹیگور لا لیکچرس ۱۹۰۷ء، لندن و مدراس ۱۹۱۱ء (اطالوی ترجمہ از جی سیمنو (CIMINO): I PRINCIPÎ DELLA GIURISPRUDENZA MUSULMANA روم ۱۹۲۲ء)
(اس کا اُردو ترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن نے شائع کیا۔ مترجم)

[3] دیکھئے، پیچھے ص ؟

[4] ۱۹۳۹ء کا قانون فسخِ نکاح اہلِ اسلام (دیکھئے پیچھے ص نوٹ ۳۱) اس سلسلے میں کسی خاص اہمیت کا حامل نہیں۔

شرقِ ادنیٰ اور جیسا کہ معلوم ہوگا شمالی افریقہ کے برخلاف جہاں قانونی تجدد پسندی کو نہ صرف سرکاری طور پر اختیار کر لیا گیا ہے بلکہ جسے اہون البلیتین کے طور پر متعدد روایتی علماء نے قبول بھی کر لیا ہے، پاکستان میں یہ تجدد پسندی ابھی تک شدید بحث و تمحیص کا موضوع بنی ہوئی ہے، حکومتِ پاکستان کے مقرر کردہ کمیشن کی محولہ بالا سفارشات[1] درحقیقت شرقِ ادنیٰ کے جدید قانون ساز اقدامات سے قریبی مشابہت رکھتی ہیں، لیکن اس کمیشن کے ممبران کی اکثریت کا انتخاب تجدد پسند حلقے سے کیا گیا ہے۔ کمیشن کے واحد روایت پسند عالم نے ایک ایسی اقلیتی رپورٹ پیش کی جو اکثریت کے پیش کردہ تمام نتائجِ فکر کی بنیادی اور اصولی طور پر تردید کرتی تھی اس کے ساتھ ساتھ روایت پسند حلقے کی طرف سے اسلامی قانون کی اس نئی تشکیل کی مخالفت میں عموماً، اور تجدد پسندوں کے اجتہاد کو استعمال کرنے کے خلاف خصوصاً لٹریچر کا ایک انبار لگا دیا گیا۔[2] پاکستان میں فکر کے دو متضاد رجحانات کی بیک وقت موجودگی کا اظہار اس واقعے سے بھی ہوتا ہے کہ اسلامی قانون کی اصلاح کے بارے میں کمیشن کی رپورٹ جس زمانے میں پیش کی گئی اس کے متصل ہی ۱۹۵۴ء میں زکوٰۃ کے بارے میں مقرر کردہ سرکاری کمیشن کی رپورٹ بھی شائع ہوئی جس نے یہ سفارش کی کہ زکوٰۃ کو سرکاری ٹیکس کی حیثیت سے ریاستی سطح پر دوبارہ نافذ کیا جائے۔[3]

اس میں کوئی مبالغہ نہیں کہ تجدد پسندوں اور روایت پسندوں کے درمیان خیالات کی اسی طرح کی باہمی آویزش ان ممالک تک میں اب بھی جاری ہے جن میں تجدد پسندانہ قوانین نافذ ہو چکے ہیں، عام طور سے قانونی تجدد پسندی کا سرچشمہ حقیقی رائے عامہ نہیں، جس سیاق و سباق میں گفتگو ہو رہی ہے اس میں حقیقی رائے عامہ

---

[1] دیکھئے پیچھے ص۔؟

[2] اس سے کچھ قبل کے عہد کے لئے دیکھئے: ڈبلیو۔ سی۔ اسمتھ (SMITH): MODERN ISLAM IN INDIA (ہندوستان کا جدید اسلام) لندن ۱۹۴۶ء (طبع اول ہند ۱۹۴۳)، اس کے انڈکس میں 'اجتہاد' کے مواضع بھی دیکھئے۔

[3] دیکھئے: ایم۔ راڈنسن (RODINSON): DIOGÈNE (مجلہ دیو جانس)، نمبر ۲۰، پیرس ۱۹۵۷، ص ۴۵، نوٹ ۱۳۱، برطانوی ہند کا ۱۹۳۷ء کا شریعت ایکٹ کی حیثیت روایت پسندوں کے خالص رجحانات کے حق میں ایک رعایت کی تھی (دیکھئے میرا ESQUISSE [خاکہ]، ۸۲)

صرف انہیں ماہرینِ فقہ و قانون کی ایسی جماعت کی کم و بیش اجتماعی اور متفقہ رائے کو قرار دیا جا سکتا ہے جو عائلی قانون، قانونِ وراثت، قانونِ وقف اور اسی نوعیت کے دیگر امور کو پرکھنے کی اہلیت رکھتے ہوں اور ان کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے کے مجاز ہوں۔ لیکن اس طرح کی کوئی جماعت موجود نہیں، اگر موجود ہیں تو صرف دو متخاصم گروہ جن میں ایک روایت پسندوں کا ہے جن پر روایت پسندی کا غلبہ رہتا ہے اور دوسرا جدید وکلاء اور قانون دانوں کا ہے جن پر تجدد پسندی غالب ہے جب کبھی تجدد پسند حضرات حکومت کے چشم و گوش کو اپنی طرف متوجہ کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں، اس وقت حکومت تجدد پسندی کو بزورِ شمشیر عوام پر لاد دیتی ہے۔ بشرطیکہ حکومت یہ محسوس کرتی ہو کہ روایت پسندوں کی مزاحمت کو دبانے کے لئے اس کے بازوؤں میں کافی کس بل موجود ہے۔ جب کبھی اس طرح کی صورتِ حال نمودار ہوتی ہے تو روایت پسند علماء اس کے خلاف احتجاج کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ علماءِ اسلام کے ایک مضبوط اصول کی پیروی کرتے ہوئے ناگزیر کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے ہیں اور نئے حالات کے تحت روایتی فقہ کے زیادہ سے زیادہ اجزاء کو محفوظ رکھنے کی جدوجہد میں مصروف ہو جاتے ہیں، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر حالات کا دھارا مخالف رُخ پر بہنے لگے اور حکومت کا رجحان تبدیل ہو جائے تو یہ حضرات روایتی فقہ کو دوبارہ برپا کرنے کی کوششوں کو نہ صرف دل و جان سے سراہیں گے بلکہ اس کے ساتھ پورا پورا عملی تعاون بھی کریں گے۔ کیوں کہ تجدد پسندانہ اسلامی قانون سازی حقیقی رائے عامہ کی پشت پناہی سے (مذکورہ بالا مفہوم میں) محروم ہے اس لئے یہ قانون سازی بسا اوقات اٹکل پچو، بے جوڑ اور بے اصول معلوم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اردن میں عائلی حقوق کا قانون، جس کی بنیاد زیادہ تر ۱۹۱۷ء کے عثمانی عائلی قانون پر رکھی گئی تھی ۱۹۲۷ء میں منظور کیا گیا لیکن ۱۹۴۳ء میں روایتی فقہی تعلیمات کی حمایت کرتے ہوئے اس قانون کو منسوخ کر دیا گیا، لیکن اس قانون کو ۱۹۵۱ء کے اردن کے عائلی حقوق کے قانون نے پھر منسوخ کر دیا، اس قانون کی بعض دفعات سابقہ مصری قانون سازانہ اقدامات سے متاثر اور ۱۹۵۳ء کے شامی شخصی قانون سے زماناً متقدم تھیں، کوئی معقول آدمی اس پر یقین نہیں کر سکتا کہ اردن کے سماجی حالات اور حقیقی رائے عامہ نے ۱۹۲۷ء اور ۱۹۵۱ء کے درمیان زمانے میں دو متضاد سمتوں میں حرکت کی تھی یا یہ کہ اردن کے اس دَور کے سماجی حالات اور حقیقی رائے عامہ ۱۹۵۱ء اور ۱۹۵۳ء کے درمیانی زمانے کے شام کی ان دونوں چیزوں

سے پہلے ہی وجود میں آچکے تھے۔

شرقِ ادنی میں تجدد پسند قانون دانوں اور قانون سازوں نے جس منہاج کو استعمال کیا ہے اس میں ایسی بو آتی ہے جو بے لگام انتخابیت سے پیدا شدہ ملغوبے میں آیا کرتی ہے، اس منہاج کو نہ صرف منظور شدہ قوانین سے مستنبط کیا جاسکتا ہے بلکہ متعدد مطبوعات، تقاریر، نیز قوانین کے ساتھ منسلکہ سرکاری توضیحی بیانات میں اسے شرح وبسط سے پیش بھی کیا گیا ہے۔ اس منہاج کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کسی بھی خیال اور رائے کو جو زمانہ ماضی میں کسی قسم کے حالات کے تحت ظاہر کی گئی ہو اسے اس کے سیاق وسباق سے کلیۃً علیحدہ کرکے دلیل کے طور پر کہیں بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، ایک طرف تو یہ تجدد پسند حضرات اسلامی قانون کے متعلقہ شعبوں کے مذہبی اور اسلامی کردار کی نفی پر کمربستہ ہیں جس کا براہِ راست تقاضا یہ ہے کہ وہ قرآن کے منصوص مواد تک کے بارے میں قانون کے سیکولر تصور کو قبول کرنے پر آمادہ ہوگئے ہیں اگرچہ صراحت سے وہ کبھی اس کا اقرار نہیں کرتے، دوسری طرف اگر مطلب براری ہوتی ہو تو انھیں قرآن اور اسلامی قانون کے دوسرے روایتی مآخذ ومصادر کے سر اپنی من گھڑت، تاویلات تھوپنے میں بھی کوئی عار نہیں، بباطن یہ لوگ بڑے بے باک قسم کے بدعتی اور جدت طراز ہیں۔ مگر بظاہر وہ اسلامی قانون کے بنیادی مواد ومشتملات میں مداخلت کی مشابہت تک کے الزام سے اپنا دامن پاک رکھنا چاہتے ہیں، ان میں اتنی جرأت تو نہیں کہ روایتی اسلامی قانون کے مثبت ضابطوں کو براہِ راست تبدیل کرڈالیں مگر وہ اس اصول سے ضرور فائدہ اٹھالیتے ہیں جس کی طرف پچھلے اوراق میں اشارہ کیا گیا[1] یعنی یہ کہ حکمراں کو یہ حق حاصل ہے کہ قانون کے انطباق کے سلسلے میں قاضی کے دائرۂ اختیار کو محدود کردے اور جن آرا کی پیروی اس کو کرنا ہے ان کا تعین کردے، ان کے خیالات اور دلائل مغرب سے مستعار لئے ہوئے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ ترکی کی طرح کھلم کھلا اسلامی قانون کو یک قلم موقوف بھی نہیں کرنا چاہتے۔

اصولی طور پر حالاتِ حاضرہ کی نوعیت وہی ہے جو اسلام کی پہلی صدی میں جذب واخذ کے اٹکل پچو اور بے اصول عمل کے دور میں تھی، اسلامی قانونی تجدد پسندی ابھی اس عمل کے پہلے ہی مرحلے میں ہے (یعنی جذب واخذ کے دور میں) اس عمل کا دوسرا مرحلہ، یعنی اخذ کردہ عناصر میں باہم امتیاز، ان کا انہضام وتحلیل، اٹکل اور بے جوڑ عناصر کو نکال پھینکنا اور باقی مواد کو یکجان کرنے کی کوشش، ابھی شروع نہیں ہوا ہے۔

---

[1] ص

مشرقِ ادنیٰ کے عرب ممالک کے تجدد پسند حضرات روایتی اسلامی قانون کے روحانی اقتدار اور اس کے اثرات سے اپنے آپ کو کبھی آزاد نہیں کر سکتے، یہ تصور کہ قانون اور اس کے علاوہ دوسرے انسانی روابط و تعلقات پر بھی مذہب کی حکمرانی ہونی چاہئے، مشرقِ ادنیٰ کے مسلمان عربوں کے نقطۂ نظر کا ایک لازمی جز بن کر رہ گیا ہے، لیکن کیوں کہ وہ اسلامی قانون کی تشکیل کے تاریخی شعور سے ہتی دامن ہیں اور کیوں کہ قانون سازی کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت وہ اتنے ہی مذبذب نظر آتے ہیں جتنے کبھی ابتدائی عباسی دور کے اُن کے پیش رو تھے اس لئے تجدد پسند قانون داں ایک ایسے موقف سے اپنا دامن نہیں بچا سکتے جو ہچکچاہٹ تھڑدلے پن اور بنیادی تناقضات سے لبریز ہے، ان کا یہ طریقہ حقائق سے بہت دور اور تصنعات سے پُر ہے کہ وہ اسلامی قانون کی ابتدائی صدیوں کے فقہا کی شاذ رایوں کے متفرق اجزاء چُن کر انھیں اپنی من مانی ترتیب کے ساتھ پیش کر دیتے ہیں اور انھیں ایک ایسے پردے کے طور پر استعمال کرتے ہیں جس کا مقصد مغرب سے مستعار لئے ہوئے نظریات کے ایک اصولی طور پر مختلف ڈھانچے کو چھپانا ہے، جدت پسندانہ اسلامی قانون سازی کے اٹکل پچّو اور بے اصول معلوم ہونے کا دوسرا سبب، جو غالباً اہم ترین سبب ہے یہ ہے کہ ثبات و استحکام کے حصول کے لئے جدت پسند فقہ اسلامی اور قانون سازی کو ہنوز ایک زیادہ ٹھوس، تضاد سے پاک با اصول نظری بنیاد کی سخت ضرورت ہے۔ (باقی)

وحیٔ الٰہی

مذہب کیا ہے؟

سوامی دویکانندجی کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ

از
دھرم سروپ صاحب بی۔ اے (آنرز)

دندناتے ہوئے قوی ہیکل دیو کی طرح ریل کا انجن چھکا چھک چھکا چھک لپکتا چلا آرہا ہے، دھرتی اس کے پاؤں تلے کانپ رہی ہے، ریل کی پٹری پر لرزہ طاری ہے اور دُور ایک رینگتا ہوا ناچیز کیڑا اس ارتعاش کو محسوس کرتا ہے اور اپنی محدود قوت کو پوری طرح کام میں لاکر پٹری کے اوپر سے سرک جاتا ہے، انجن بجلی کی سرعت سے گزر جاتا ہے لیکن کیڑے کو کچل نہیں پاتا۔ پٹری کے بازو سے لپٹی ہوئی یہ (سہمی ہوئی) ننھی سی جان پھر اپنے سکڑے ہوئے جسم کو ڈرتے ڈرتے پھیلا کر زمین پر اُتر آتی ہے، زندگی موت کی زد سے نکل کر پھر اپنی راہ پر چلنے لگتی ہے۔

سوچو تو اس ناچیز کیڑے اور ریل کے دیو صورت انجن میں کیا فرق ہے آخر اس چھوٹے سے کیڑے کی ہستی تو بس اتنی ہے کہ ایک لمحہ میں کچلی جا سکتی ہے مگر پھر بھی یہ ایک زندہ چیز ہے، اس میں جان ہے، اس کے برعکس انجن جسیم اور بھاری بھرکم ضرور ہے لیکن مُردہ مادہ ہے، بے جان ہے اس کی تمام طاقت تمام سینہ زوری تمام رفتار محض مشینی ہے، میکانکی ہے (اس لحاظ سے) ریل کی پٹری پر رینگنے والا ناچیز کیڑا جسے انجن کا ذرا سا لمس بھی جان سے مار سکتا تھا، انجن سے کہیں زیادہ عظیم ہے کیوں کہ (وہ لامحدود زندگی کا حصّہ دار ہے) خود اس میں اپنی رفتار کو کم بیش کرنے کی طاقت ہے، انجن کو جس طرح ڈرائیور چلائے اسے ویسے ہی چلنا ہوتا ہے یہی فرق ہے مُردہ اور زندہ میں، مشین میں طاقت ضرور ہے لیکن وہ بس وہی کام کر سکتی ہے جس کے لئے اُسے بنایا گیا ہے۔

اس کی میکانکی حرکت زندگی کی حرکت نہیں، زندگی کی حرکت میں آزادی اور شعور شامل ہیں، مُردہ مادہ ہر صورت میں محبوس و محدود ہے، کیوں کہ اس کی نقل و حرکت میں آزادی اور شعور کو ہرگز دخل نہیں، زندگی آزادی اور خودمختاری کے مترادف ہے، یہی آزادی اور خودمختاری ہی ہمارا طرۂ امتیاز ہے، اور ہماری تمام زندگی دراصل ایسی آزادی اور خودمختاری کو حاصل کرنے کی متواتر اور مسلسل جدوجہد پر مشتمل ہے۔ ہم ہر لحہ پہلے سے زیادہ آزاد ہونا چاہتے ہیں، ہماری تمام کوششوں اور کاوشوں کا مقصد ---- زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرنا ہی تو ہے، ہماری زندگی کا ہر قدم اِسی منزل کی طرف اُٹھتا ہے۔ زندگی کا کمال مکمل آزادی ہی میں مضمر ہے جب انسان ہر بندش سے آزاد ہو جاتا ہے تو اپنے کمال کو پالیتا ہے۔

ہمیں اس بات کا پوری طرح شعور اور احساس ہو یا نہ ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ پاٹھ پوجا، بھجن اور کیرتن زہد اور تقویٰ، ترک اور ریاضت غرضیکہ عبادت اور پرستش کی ہر مروجہ صورت کے پس پردہ حصولِ آزادی ہی کی خواہش اور کوشش کارفرما ہے۔ مثلاً ارتقاء کی پہلی منزلوں میں انسان بھوت پریت کی پوجا کرتا ہے، اپنے آباؤ اجداد کی رُوحوں کی پرستش کرتا ہے، سانپ اور اژدہے کے آگے سر جُھکاتا ہے، اپنے قبائلی دیوی دیوتاؤں کی عبادت کرتا ہے۔ آخر کیوں؟ اسی لئے ناکہ وہ لاشعوری طور پر محسوس کرتا ہے کہ یہ ہستیاں اُس سے زیادہ بڑی ہیں، زیادہ طاقت ور ہیں اور اس کی آزادی کی راہ میں مخل ہیں، وہ ان طاقتوں کو خوش کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ اسے تنگ نہ کریں، اُس کی خواہشات کی تکمیل کے راستے میں حائل نہ ہوں بلکہ اس حد تک مددگار رہوں کہ اُسے دنیا کی تمام نعمتیں محنت اور مشقت کئے بغیر ہی مل جائیں، دوسرے لفظوں میں انسان ہر قسم کی بندشوں سے آزاد ہونے کے لئے ان طاقتوں سے جنھیں وہ اپنے سے بڑا سمجھتا ہے مدد طلب کرتا ہے یہی عبادت اور پرستش کی بنیاد ہے۔

غور سے دیکھا جائے تو آدمی کی نظر ہمیشہ معجزات پر لگی رہی ہے، دنیا ہر وقت کسی نہ کسی معجزہ کی متوقع رہتی آئی ہے، ہم لاکھ کوشش کریں معجزے کی اُمید ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتی، مابعد الفطرت کا خیال ہم سے جُدا ہونے نہیں پاتا (بلکہ میں تو کہوں گا کہ) ہمارے دماغ کا وجود بذاتِ خود اسرار و معنئ حیات کی تلاش کے لاانتہا سلسلے سے پیدا ہوا ہے، یہی ابدی جستجو مجسم اور مسلسل ہو کر انسانی دماغ بن گئی ہے، آپ کہہ سکتے ہیں کہ

زیادہ تر غیر تربیت یافتہ لوگ ہی مابعد الطبیعات کی طرف مائل ہوتے ہیں لیکن سوال تو یہ ہے کہ آخر ایسا کیوں ہوتا ہے؟ آپ جانتے ہیں کہ یہودی قوم ہمیشہ معجزے کی (دعا مانگ مانگ کر اس کا) انتظار کرتی رہی ہے بلکہ ہزار ہا سال سے تمام دنیا اُس معجزے کی راہ تک رہی ہے جس سے ہماری زندگی جنت کی زندگی میں مبدل ہو جائے بہر حال اس کا تو سب کو اعتراف ہے کہ ہر شخص دنیا سے نالاں ہے کسی کو تسلی نہیں، چاروں طرف بے چینی اور ناشکیبائی ہے، ہم اپنی حالت پر راضی نہیں ہیں ہم آئے دن اپنے لئے ایک نیا نصب العین تیار کرتے ہیں، اور ابھی اس کی تحصیل کے لئے چند قدم ہی چلنے پاتے ہیں کہ ایک اور بلند تر آدرش تخلیق کر لیتے ہیں، ہم کسی خاص چیز (مقام یا مرتبہ) کو حاصل کرنے کا تہیہ کر کے اس کے لئے لگاتار سخت کوشش کرتے ہیں لیکن ہمیں جلد ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ ہماری مطلوبہ چیز ہماری ضرورت کو پورا کرنے سے قاصر ہے۔ اس سے ہماری تسلی نہیں ہوتی، بس بے چینی اور مایوسی ہے کہ ہر وقت دل پر چھائی رہتی ہے، آخر ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اگر ہمارے نصیب میں انتشار اور بے قراری ہی لکھی ہے، اگر ہماری قسمت میں پریشانی ہی ہے تو ہمارے دماغ کو کیوں کسی غیر معلوم حقیقت کی تلاش ہے؟ ہمارے دل و دماغ کی خود اپنی حقیقت کیا ہے؟ اس جہانگیر بے چینی اور بے قراری کے معنی کیا ہیں؟ اس کی وضاحت بس یوں ہی ہو سکتی ہے کہ انسان کی منزل مکمل آزادی ہے اور وہ ہر گھڑی زیادہ سے زیادہ آزاد ہونے کی کوشش کر رہا ہے (جنم سے مرن تک) انسان کی تمام زندگی اس کشمکش، اس جدوجہد میں مبتلا ہے۔ بچہ پیدا ہوتے ہی قوانینِ زندگی کے خلاف احتجاج کرتا ہے۔ اس کے گلے سے پہلی آواز ایک تیز چیخ کی صورت میں نکلتی ہے جیسے کہ وہ زندگی کی غلامانہ بندشوں کے خلاف بغاوت کر رہا ہو، یہ احساسِ حبس جو انسان اپنے ساتھ لئے دنیا میں آتا ہے، آزادی کی آرزو کو جنم دیتا ہے اور آزادی کی (زبردست) خواہش سے ہی ہمارے دل و دماغ میں ایک ایسی ہستی کا تصور پیدا ہوتا ہے جو آزادِ مطلق ہے، خدا کا تصور ہماری سرشت میں داخل ہے، یہ تصور ہمارے وجود کا بنیادی عنصر ہے، ویدانت نے مکمل آزادی کے اس تصور کو ست چت[۱] آنند کا نام دیا ہے، جس کے معنی ہیں ہستی، شعور و مسرت، ویدانت میں خدا کا بلند ترین تصور وہ ہستی ہے، جس میں وجود، شعور و نشاط بیک وقت کمال پر پہنچ گئے ہوں،

---

[۱] SAT-CHIT-ANAND. (EXISTENCE CONSEINSNESS and-BLISS.

بلکہ ہستی، شعور اور نشاط ہی کے کمال کا نام خدا ہے، آگہی (گیان) کا عطر اور نشاط کا ست ہی خدا ہے۔ خدا ہماری زندگی کا مقصد ہے، ہم مدتوں اپنے دل کی اندرونی آواز کو دباتے رہے ہیں، ہماری کوشش یہی رہی ہے کہ قوانینِ قدرت کے مطابق زندگی بسر کریں لیکن ہماری فطرت میں کوئی چیز ایسی ہے جو ہمیں قدرت کے بظاہر اٹل قانونوں کے خلاف سر اٹھانے پر مجبور کرتی ہے۔ بغاوت ہماری فطرت کا تقاضہ ہے، ہم اس بات کو پوری طرح سمجھیں یا نہیں، اپنی اس فطری خاصیت کے معنی کو پائیں یا نہیں لیکن اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ہمارے اندر ایک مسلسل کشمکش جاری ہے، یہ کشمکش عموماً غیر شعوری طور پر ہوتی رہتی ہے لیکن وقتاً فوقتاً یہ کشمکش شعور کی سطح پر بھی نمودار ہو جاتی ہے۔ ہمارے روحانی رجحانات اور جسمانی مطالبات کے درمیان یا یوں کہو کہ ہمارے دماغ اور نفس کے درمیان یا دماغ کے اعلیٰ اور ادنیٰ حصوں کے درمیان ہمیشہ یہ کش مکش جاری رہتی ہے ایک چیز ہمیں محدود و محبوس رکھنے میں کوشاں ہے، تو دوسری آزاد ہونے کے لئے بیتاب ہے، اسی کشمکش سے ہماری انفرادی شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے جہاں مکمل آزادی ہے وہاں انفرادیت کا تصور ہی پیدا نہیں ہوتا اس طرح جہاں قدرت کی مکمل غلامی ہے وہاں مُردہ مادے کا وجود ہوتا ہے زندگی کا ظہور نہیں ہوتا،

زندگی بذاتِ خود احساسِ حبس کے خلاف بغاوت ہے، یہ جو تقریباً ہر مذہب میں جہنم کا تصور ملتا ہے اس عظیم حقیقت کا ثبوت ہے کہ ہم پیدائشی باغی ہیں، ہم قوانین کی بندشوں کو قبول کرنے سے ہمیشہ انکار کرتے چلے آئے ہیں، پیدائش کے وقت بھی ہم چلا چلا کر کہتے ہیں "ہائے یہ بندھن کیسا؟ یہ قانون کیوں؟" جب تک ہم قدرت کے قوانین کی پوری طرح پیروی کرتے ہیں، ہماری ہستی مشینوں کے وجود سے بہتر نہیں ہوتی، کائنات کا کاروبار چلتا رہتا ہے اور اس میں میکانکی طور پر ہم بھی شامل ہوتے ہیں لیکن ہم میں اس چکر سے باہر نکلنے کی طاقت نہیں ہوتی، ہماری فطرت قوانینِ قدرت کا عکس ہو کر رہ جاتی ہے، ہماری روحانی زندگی کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب ہم اس میکانکی درجے سے اوپر اٹھ کر محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے اندر کوئی ایسی طاقت ہے جو قوانینِ قدرت کی زنجیروں کو توڑ کر آزاد ہونا چاہتی ہے۔ یہ انسانی زندگی کے ارتقاء کا پہلا قدم ہے، ہماری روح آزادی کا نعرہ لگاتی ہے۔ "آزادی! آزادی، مطلق اور مکمل آزادی"

کی صدا درونِ قلب سے اٹھتی ہے لیکن صد حیف کہ اس مقام پر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قوانینِ قدرت نے ہمیں پوری طرح جکڑ رکھا ہے اور غلامی ہی ہمارے حصّہ میں آئی ہے۔

مجبوری کا یہ احساس ہمیں خارجی امداد کی تلاش کے لئے متحرک کرتا ہے، ورنہ یہ سانپ اور اژدہے (یا جن اور بھوت) کی پوجا کے کیا معنی؟ یہ معجزوں کی جستجو کے مختلف طور وطریق کا کیا مطلب؟ آخر ہم کیوں کہتے ہیں کہ ایک چیز میں جان ہے اور دوسری میں نہیں؟ اس تلاش، اس جستجو، اس جدوجہد کا آخر کچھ تو مطلب ہونا چاہیئے۔ یہ کش مکش، یہ سعیٔ مسلسل، بے معنی اور فضول تو نہیں ہو سکتی، یہ سب کرشمے ہیں انسان کی تلاشِ آزادی کے، لیکن ہم ابھی تک یہ نہیں سمجھ پائے کہ قوانینِ قدرت کے دائرے میں آزادی ناممکن ہے یہاں تو اٹل قانون ہے اور بس ستاروں سے ذروں تک سب قانونِ قدرت کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں اور قدرت کی تمام وسعتیں انسان کی آزادی کو محدود کرنے کی حدیں ہیں، تمام عالمِ کائنات میں انسان کے لئے آزادی ناممکن ہے لیکن ہمیں اس تلخ حقیقت کا یقین نہیں آتا۔ خارجی علم جسے ہم آج کل سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ہزارہا سال سے اس کوشش میں ہے کہ قدرت پر قابو حاصل کرکے آزادی حاصل کرلی جائے لیکن ایک قانون سے گزر کر اُس سے زیادہ ہمہ گیر قانون سے پالا پڑ جاتا ہے، پھر بھی ہم یہ ماننے کے لئے تیار نہیں کہ قدرت کی چار دیواری میں حصولِ آزادی ناممکن ہے

ہم ابتدائے زمانہ سے قوانینِ قدرت کا مطالعہ کرتے آرہے ہیں، لیکن اس بات کو ہرگز تسلیم نہیں کرنا چاہتے کہ خود انسان انہیں قوانین کا پابند ہے، ہماری روح بار بار آزادی کی رٹ لگائے جاتی ہے جب سے انسان نے خدا کی آزاد مطلق ہستی کا تصور پایا ہے۔ وہ قدرت کی دوامی غلامی کو قبول کرنے کے لئے کسی صورت بھی راضی نہیں ہوتا، بندشوں میں گھر کر بھی انسان بندشوں کا قائل نہیں ہوتا، وہ کہتا ہے "میں جانتا ہوں کہ میں جنم سے غلام ہوں، مجھے اس سے بھی انکار نہیں کہ قدرت نے مجھے ہر طرف سے جکڑ رکھا ہے میری مشکیں کس رکھی ہیں لیکن میں یہ بھی جانتا ہوں کہ ایک ایسی ہستی بھی ہے جو قدرت کے ہر قانون سے بالا ہے جو آزادِ مطلق ہے، جو خود قدرت کا آقا اور حاکم ہے جس کے اشارے پر قدرت ناچتی ہے میں غلام سہی پر اس ہستی کو پاکر آزاد ہو سکتا ہوں"

ظاہر ہے کہ آزادئی مطلق یعنی خدا کا تصور انسانی دماغ کا اُتنا ہی اہم اور بنیادی جزو ہے جتنا کہ فطرت کی مجبوری اور غلامی کا خیال؛ اگر جبر ایک حقیقت ہے تو اختیار کا ہونا بھی لازم ہے، اگر انسان مجبور ہے تو اُس کا خدا مختارِ کُل ہے، سچ تو یہ ہے کہ فطرت کی مجبوری اور خدا کے اختیار کے تصور دراصل دونوں اس ایک حقیقت کے دو رُخ ہیں جسے ہم آزادیِ مطلق کہہ سکتے ہیں، آزادی کے بغیر زندگی ناممکن ہے۔ آزادی کے احساس کے بغیر کوئی پودا تک اُگ نہیں سکتا، کوئی کیڑا رینگ نہیں سکتا، فرق صرف اتنا ہے کہ پودے یا کیڑے میں زندگی کو ابھی انفرادی شخصیت کے درجہ تک اُٹھنا ہوتا ہے، لیکن آزادی کا احساس غیر شعوری طور پر اِن میں بھی کارفرما ہوتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پودا قدرت کا غلام نہیں بلکہ اپنی خاص صورت اور اپنی مخصوص قسم کے تحفظ کے لئے زندہ رہتا ہے۔ یہی حال زندگی کی دوسری صورتوں کا ہے،

جبر اور اختیار کی کشمکش ہر جگہ اور ہر وقت جاری ہے، بظاہر ہر قدم پر آزاد روی قوانینِ قدرت کی پابند معلوم دیتی ہے، لیکن جتنا ہی مادی دنیا کا دائرہ وسیع ہوتا چلا جاتا ہے اُتنا ہی ان وسیع بندشوں سے نکلنے کا خیال بھی تقویت پکڑتا جاتا ہے، جیسے ہمارا علمِ مادیات بڑھتا ہے اور ہم قوانینِ قدرت کی عالمگیری سے واقف ہوتے ہیں ویسے ہی اِن ہمہ گیر قوانین سے بالا اور آزاد حالت کا تصور بھی زیادہ کشادہ اور مضبوط ہوتا جاتا ہے؛ اور اس طرح جبر اور اختیار کی یہ مسلسل جنگ جاری رہتی ہے (یہ جنگ کبھی ایک صورت اختیار کر لیتی ہے کبھی دوسری شکل میں نمودار ہوتی ہے)، وقت اور مقام کے لحاظ سے اور انسانی ارتقاء کے مطابق مختلف مذہب اور مسلک ظہور میں آتے ہیں اور نئے نئے اعتقاد والے فرقے پیدا ہوتے ہیں، صوری اختلافات کی وجہ سے یہ فرقے آپس میں برسرِ پیکار نظر آتے ہیں، بہت حد تک جبر اور اختیار کے تصادم کی یہ صورتیں ناگزیر ہیں، جبر کی حدیں بڑھیں گی تو آزادی بھی ان حدوں کو عبور کرنے کے لئے اور زیادہ مکمل صورت اختیار کرے گی۔ اگر ہم اس بات کو ذہن نشین کر لیں تو پھر "جنگ ہفتاد و دو ملت" بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ کیوں کہ ہم سمجھ جاتے ہیں کہ ہم سب ایک ہی منزل یعنی مکمل آزادی کی طرف گامزن ہیں۔

اسی مکمل آزادی کے تصور ہی کو مجسم کر کے ہم قادرِ مطلق یا خدا کہتے ہیں، خدا کی ہستی سے انکار ناممکن ہے آزادی کے خیال کے بغیر زندگی ناممکن ہے، اسی خیال کے سہارے ہی تو ہم جیتے ہیں، اس کا ترک کیونکر ممکن ہو سکتا ہے، مثلاً اگر آپ کو اپنی آزادی اور خود مختاری کا پورا یقین نہ ہوتا تو کیا آپ میرا لیکچر سننے کے لئے یہاں آتے؟ آپ میں سے کون ہے جو یہ محسوس نہیں کرتا کہ وہ یہاں اپنی خوشی اور مرضی سے آیا ہے؟ کون ہے جسے قدرت کے اٹل قوانین کے باوجود اپنی آزادی اور اپنے اختیار کا احساس نہیں، یہی احساس تو ایمان ہے یہی خدا کی ہستی کا اقرار، ممکن ہے کہ کسی نہ کسی وقت حیاتیات کی سائینس، یعنی بائیالوجی (Biology) اس احساسِ اختیار کی وضاحت مہیا کر دے، آزادی کی اس دائمی جدوجہد کی تشریح کر دے لیکن یہ سب کچھ مان بھی لیا جائے تو بھی مکمل آزادی کا تصور بجائے خود قائم رہتا ہے. یہ خیال تو کسی صورت نہیں مٹنے پاتا جیسے کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں (اختیار و آزادی کے) اس تصور کی اتنی ہی حقیقت ہے جتنی قوانینِ قدرت کے سامنے ہماری مجبوریوں کی،

غلامی اور آزادی، روشنی اور اندھیرے، نیکی اور بدی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اگر غلامی اور مجبوری کی کوئی حقیقت ہے تو آزادی اور اختیار کی حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

مانا کہ انسانی ارتقاء کے مطالعہ سے بیشتر یہی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی مجبوریوں کا زیادہ احساس رہا ہے لیکن آزادی اور اختیار کا تصور بھی ضرور رہا ہوگا، آج ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ اوائلِ تاریخ کے انسان کا احساسِ مجبوری حصولِ آزادی کی جدوجہد کی ایک صورت تھی، لیکن یہ کہنا بھی غلط ہوگا کہ آزادی اور اختیار کے خیال نے جنم ہی نہیں لیا تھا، (ہم دیکھتے ہیں کہ) غیر مہذب انسان کے ضمیر میں ناپاکیزگی اور گناہ کا خیال بہت کم ہوتا ہے کیوں کہ ارتقاء کے اس مقام پر اس کا درجہ جانوروں سے کچھ ہی اونچا ہوتا ہے اس لئے اسے گناہ کی مجبوری کا احساس نہیں ہوتا، وہ تو مادی مجبوریوں کے خلاف جدوجہد کرتا ہے اس کی ساری کوششیں اپنی جسمانی ضروریات کو پورا کرنے میں صرف ہوتی ہیں، لیکن انسانی شعور کے اس پست مقام سے ہی آہستہ آہستہ دماغی محدودیت کا احساس پیدا ہوتا ہے اور بڑھتے بڑھتے روحانی آزادی کی زبردست خواہش میں مبدل ہو جاتا ہے، شروع شروع میں تو یہ یزدانی کو جہالت کے

موٹے موٹے پردوں کے پیچھے بالکل نظر ہی نہیں آتی لیکن جوں جوں جہالت کم ہوتی جاتی ہے، اس نورِ ازلی کی کرنیں چھن چھن کر آنے لگتی ہیں، اور حقیقت تو یہ ہے کہ آزادی اور کمال کا یہ لازوال مجسمہ جسے انسان نے شہنشاہِ عالم کا نام دے رکھا ہے ہمیشہ اور ہر وقت اپنی پوری آب و تاب سے جلوہ ریز ہے، جس کو جتنی تابِ دید ہوتی ہے اس سے فیض یاب ہوتا ہے، فرق صرف درجے کا ہوتا ہے نوعیت کا نہیں ہوتا۔

اس نقطۂ نظر سے تمام عالم ایک عبادت گاہ ہے اور قدرت کی ہر جنبش و حرکت خدا کی پرستش کی ایک صورت ہے، جہاں کہیں زندگی جلوہ گر ہوتی ہے، آزادی اور اختیار کی تلاش ساتھ لئے ہوتی ہے، اور چونکہ مکمل آزادی اور اختیارِ کل کا نام ہی خدائی ہے اس لئے آزادی کی جستجو خدا کی تلاش ہے، خدا کی عبادت ہے اور حصولِ آزادی وصلِ الٰہی ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مکمل آزادی ملتے ہی ہمیں قدرت پر پورا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ آزادی علم اور آگہی کے بغیر ناممکن ہے، ہم جانتے ہیں کہ جتنا وسیع ہمارا علم ہوتا چلا جاتا ہے اتنی ہی زیادہ قدرت ہمیں فطرت پر حاصل ہوتی جاتی ہے۔ اور اس اختیار اور قدرت کے ساتھ ساتھ ہمیں اپنی طاقت کا احساس ہوتا چلا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اگر کوئی ہستی ایسی ہے جو قادرِ کل ہے جو آزادِ مطلق ہے تو اس ہستی کا علم بھی مکمل ہوگا۔ اسے قدرت سے پوری طرح واقفیت ہوگی۔ یعنی وہ ہستی حاضر و ناظر ہوگی، دانائے کل ہوگی، آزادی اور قدرت (اختیار) کو معرفت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا، یہ دونوں ایک ساتھ ہوتی ہیں، اور وہی ہستی قوانینِ قدرت سے بالا ہو سکتی ہے اور کامل کہلا سکتی ہے جس میں پوری آزادی اور قدرت کے ساتھ ساتھ علم اور معرفت بھی بدرجۂ اتم موجود ہو۔

اس کے علاوہ کامل ہستی کے اعلیٰ ترین تصور میں برکت اور دائمی اطمینانِ قلب (شانتی) شامل ہے حق تو یہ ہے کہ مذہب کا بلند ترین تصور اس برکت اور شانتی کا تصور ہے جو مکمل آزادی سے پیدا ہوتی ہے خصوصاً ویدانت میں تو بھگوان کے متعلق تمام خیالات کی اصل وہ آزادِ مطلق ہستی ہے، جو کسی چیز کی پابند نہیں، جس میں کوئی تغیر پیدا ہی نہیں ہو سکتا، جو قوانینِ قدرت سے بالا ہے، بلکہ قدرت خود اس ہستی میں شامل ہے۔ جو ہمیشہ یکساں ہے، ساتھ ہی ویدانت یہ بھی اعلان کرتا ہے کہ یہ مکمل آزادی آپ کی اور میری ہم سب کی اصل ہے، اسی کو پانا ہی سچی نجات ہے، باقی سب غلامی ہے۔

مشکل یہ ہے کہ ہم سب یہ تو مانتے ہیں کہ خدا کی عظیم الشان ہستی ہمیشہ قائم رہے ہے، بس ایک اُسی کو ثبات ہے، لیکن جب ہم اُسے اپنانے کی کوشش کرتے ہیں، جب ہم آزادی حاصل کرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارتے ہیں تو ہم (اپنی جدوجہد کو) قدرت کی خارجی سطح پر ہی محدود کر لیتے ہیں اپنی روزمرہ کی زندگی کی معمولی باتوں پر اپنی ساری قوت صرف کر دیتے ہیں۔ ہم دولت کمانے، جاہ و مرتبہ پانے اور کسی کی محبت حاصل کرنے پر ہی اکتفا کرتے ہیں اور اسی میں اپنی کامیابی سمجھتے ہیں، ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ چیزیں غلامی کی زنجیریں ہیں ان کے حاصل کرنے سے آزادی نہیں ملتی بلکہ ان سے غلامی کو تقویت پہونچتی ہے، تغیر پذیر اور فانی چیزیں ہمیں اپنی اصل سے اور دور لے جاتی ہیں، آخر قدرت کی درخشندگی کی اصل کیا ہے؟ وہ کیا شے ہے جو قدرت ہر روز بدلتی ہوئی صورتوں میں متواتر درخشاں ہے؟ دنیا سورج یا چاند یا ستاروں کی روشنی سے زندہ نہیں، زندگی کی چمک، قدرت کا حسن و جمال، عالم کائنات کی تابانی سب اسی ازلی اور ابدی نور سے پیدا ہیں۔ جسے ہم خدا یا بھگوان کہتے ہیں، دنیا میں جہاں کہیں بھی نور کی کرنیں نظر آتی ہیں سب اسی کا عکس ہیں، سورج کی تاب و تپش بھی اسی سے ہے اور ہمارے ضمیر کی چشم افروز روشنی بھی وہی ہے۔ وہی ہے جو ہر طرف نور پاش ہے اسی کے نور سے سب چیزیں روشن ہیں۔

تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ خدا اپنا ثبوت آپ ہے، خود درخشاں ہے، حاضر و ناظر ہے۔ دانائے کل ہے، آزادِ مطلق ہے، تمام فطرت کا آقا و مالک ہے، شہنشاہِ عالم ہے۔ ہم اس بات کو سمجھیں یا نہ سمجھیں لیکن دنیا میں جہاں کہیں بھی اور جیسے بھی پوجا ہوتی ہے سب اُسی ہی کی عبادت اور پرستش ہے، وہی ہم سب کے سجدوں کی آستان ہے[1] بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ جس چیز نے ہم سب کو حیران اور پریشان کر رکھا ہے۔ اور جسے ہم بدی اور شیطنت کے نام سے پکارتے ہیں، وہ بھی خدا ہی کی پرستش کی ایک صورت ہے[2]۔ اگر خدا مکمل آزادی کا نام ہے تو اس آزادی کو حاصل

---

[1] ہمہ کس طالب یار اند چہ ہشیار چہ مست — ہمہ جا خانۂ عشق است چہ مسجد چہ کنشت

[2] میخوارہ و سرگشتہ و رندیم و نظر باز — وانکس کہ چو ما نیست دریں شہر کدام است

با محتسبم عیب مگوئید کہ او نیز — پیوستہ چو ما در طلب شربِ مدام است

کرنے کی ہر کوشش اس کی پوجا ہے۔ اگر اس کی صورت بگڑی ہوئی ہے تو کیا اس کی نوعیت تو دوسری نہیں، آپ کو میری بات سے خوف تو ضرور آئے گا لیکن میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ گناہ اور ثواب، خیر و شر، آزادی حاصل کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ وہی آزادی کی خواہش ہے جو ایک آدمی کو نیک اعمال کی طرف مائل کرتی ہے اور دوسرے کو برے کاموں کی ترغیب دیتی ہے۔ میں یہ ماننے کے لئے تیار ہوں کہ دوسری حالت میں آزادی کی خواہش غلط رستے پر چل نکلی ہے لیکن اس حقیقت سے کیوں کر انکار ہو سکتا ہے کہ قوتِ تحریک دونوں حالتوں میں ایک ہے، اور وہ ہے بندشوں سے نکل کر آزاد ہونے کی خواہش[1] آزادی کی یہ تمنا عالم کائنات کے ذرے ذرے میں موجود ہے، زندگی کی ہر دھڑکن کی محرک آزادی ہے[2]۔ حیاتِ عالم کے وجود میں بس یہی واحد دل دھڑک رہا ہے، اسی کی نسبت سے ہی اعضائے زندگی کی کثرت سمجھ میں آتی ہے،

یہ ہے خدائے ذوالجلال کا وہ عظیم تصور جو ہمیں اُپنشدوں میں ملتا ہے۔ لیکن اپنشد یہیں رک نہیں جاتے، وہ ہمیں یہاں سے بھی آگے اُس مقام پر لے جاتے ہیں جہاں اول اول ہم حیران و ششدر رہ جاتے ہیں، اُپنشد کہتے ہیں کہ ہماری اصل اور خدا درحقیقت ایک ہیں، بندہ اور خدا اصل میں "دو" نہیں بلکہ ایک ہی ہستی ہیں، وہی ہستی جو تتلی کے خوبصورت پروں میں اور گلاب دل کش کے غنچوں میں رنگ بن کر جلوہ گر ہوتی ہے، اُسی کے دم سے تتلی پرواز کرتی ہے اور غنچہ کھلتا ہے، وہی خالق جو ہمیں زندگی بخشتا ہے، خود ہمارے اندر ہماری قوتِ محرکہ بن کر رہتا ہے، اسی (کے پیار کی) گرمی سے حیات

---

[1] نیک سیرت آدمی دل کی کشادگی اور نظر کی وسعتوں میں آزادی محسوس کرتا ہے اور اپنی محبت کے دائرے کو متواتر وسیع تر کرنے کی کوشش کرتا ہے، برعکس اس کے شیطان سیرت آدمی تمام دنیا کو اپنے بس میں لانا چاہتا ہے وہ اسے سمیٹ کر اپنی محدود ہستی میں سمیٹ لینا چاہتا ہے۔ اس کے ہر کام میں خود غرضی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ہم اسے بجا طور بداعمال کہتے ہیں۔

[2] روشن از پرتوِ رویت نظرے نیست کہ نیست   منتِ خاکِ درت بر بصرے نیست کہ نیست
ناظرِ روئے تو صاحب نظرانند آرے   سرِ گیسوئے تو در ہیچ سرے نیست کہ نیست

رونما ہوتی ہے اور اُسی کی سرد مہری سے کڑی موت واقع ہوتی ہے، زندگی اور موت اسی کی قدرت کے کرشمے ہیں، زندگیٔ جاوداں اُس کا عکس منور ہے، اور موت اُسی کی کالی پرچھائیں، اگر ہمیں اپنشدوں کے خدا کے ہمہ گیر تصور کو سمجھنا ہے تو اُس کی دونوں صورتوں کو قبول کرنا ہوگا، ہم عام طور پر دنیا کی خوفناک چیزوں سے اس طرح دُور بھاگتے ہیں جیسے خرگوش شکاری کتوں کو دیکھ کر بھاگ کھڑے ہوتے ہیں اور افسوس کی بات تو یہ ہے کہ خرگوش کی طرح سر چھپا کر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ خطرے سے بچ گئے حالانکہ اس طرح کی خود فریبی سے ہماری موت اور بھی یقینی ہو جاتی ہے۔ تمام دنیا خوفناک چیزوں کے آگے بھاگ رہی ہے اور آخر یہ دہشتناک چیزیں اسے دبوچ لیتی ہیں۔ خطرے کا مقابلہ اس طرح کبھی نہیں ہو سکتا اس سلسلے میں میں آپ کو اپنی زندگی کا ایک واقعہ سناتا ہوں، ایک دفعہ میں بنارس شہر کے ایک ایسے حصے سے گزر رہا تھا جہاں ایک طرف تو (بڑا بھاری) تالاب تھا اور دوسری طرف ایک بہت اونچی دیوار تھی اس علاقے میں بے شمار بندر رہتے تھے، شاید آپ جانتے ہیں کہ بنارس کے بندر کافی بڑے ہوتے ہیں، اور اشتعال میں آجائیں تو مسافروں کے لئے وبالِ جان بن جاتے ہیں، بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب میں تالاب کے پاس سے گزرنے لگا تو انھوں نے دل میں ٹھان لی کہ مجھے اپنی گلی سے نہیں جانے دیں گے گروہ کے گروہ میرے گرد آکر چیخنے اور شور مچانے لگے یہاں تک کہ وہ میرے اس قدر نزدیک آگئے کہ میرے پاؤں پر جھپٹ مارنے لگے، یہ دیکھ کر میں نے وہاں سے بھاگنے کی ٹھانی، لیکن میں جو بھاگنے لگا تو بندروں نے میرا تعاقب کرنا شروع کر دیا۔ جتنا تیز میں بھاگتا اُتنا ہی تیزی سے وہ میرے پیچھے دوڑتے آتے تھے۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ دانت نکال کر کاٹنے کو آگئے، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جان نہیں بچ پائے گی۔ عین اس وقت ایک اجنبی وہاں آن گزرا، اس نے مجھے پکارا اور کہا "بھاگو مت ان وحشیوں کے سامنے سینہ تان کر کھڑے ہو جاؤ" چنانچہ میں فوراً رُک گیا اور مُڑ کر بندروں کے سامنے کھڑا ہو گیا۔ آناً فاناً بندر بھی رُک گئے اور آخر ایک ایک کر کے سب وہاں سے چلے گئے، دنیا میں کامیاب زندگی کرنے کا یہی راز ہے، خوفناک اور دہشتناک چیزوں کا دلیری سے ڈٹ کر مقابلہ کرو، زندگی کی مشکلات بنارس کے بندروں کی طرح بھاگ جاتی ہیں اور ہمیں ان کے آگے بھاگنے کی ضرورت نہیں رہتی، اگر ہمیں آزادی

حاصل کرنا ہے تو اس کا واحد طریقہ قدرت پر اختیار حاصل کرنا ہے۔ قدرت کے آگے بھاگنے سے کام نہیں چلے گا بزدلوں کی کبھی جیت نہیں ہوتی، ہمیں خوف سے جنگ کر کے اس پر فتح حاصل کرنا ہے، ہمیں مشکلات کا سامنا کر کے اُنہیں مٹانا ہے، ہمیں جہالت کا مقابلہ کر کے اُسے بھگانا ہے، ہاں تو ہمیں ہر خوفناک چیز کا شیروں کی طرح مقابلہ کرنا ہے۔ آخر یہ تمام ڈراونی چیزیں کیا ہیں جن سے ہمیں دہشت ہوتی ہے؟ اور سب سے ڈراؤنی چیز، موت کیا ہے جس سے سب ڈرتے ہیں؟ کیا آپ کو ان سب خوفناک چیزوں کے ڈراؤنے نقاب کے پیچھے بھگوان کا مسکراتا ہوا چہرہ نظر نہیں آتا؟ اس رخِ روشن کا خیال کیجئے سب خوف دور ہو جائے گا۔ شیطنت، خوف اور مصیبتوں سے فرار کرنا اُن کو اپنے تعاقب کی دعوت دینا ہے، جتنا کوئی اُن سے بھاگے گا اتنا ہی وہ اُس کا پیچھا کریں گے، اُن کے سامنے ڈٹ کر کھڑے ہو جائیے تو سب دُم دبا کر بھاگ جائیں گے، تمام دنیا عیش و آرام کی طالب ہے، سب لوگ سکھ اور چین کی پوجا کرتے ہیں، کون ہے جو دُکھ اور درد کا سامنا کرنے کو تیار ہے، کس میں رنج والم کو پوجنے کی ہمت ہے، آزادی تو تب ہی ملتی ہے جب انسان سکھ اور دُکھ دونوں سے بالا ہو جاتا ہے، سکھ بھوگ کر اور دکھ سے بھاگ کر آزادی دستیاب نہیں ہو سکتی، ہم سب کو دکھ سکھ کا سامنا کرنا ہے، اُن سے گزرنا ہے، دکھ سکھ کے کواڑوں سے بنے دروازے سے گزر کر ہی انسان آزادی کی فضا میں سانس لے سکتا ہے، آزادی کا جذبہ ہم سب میں ہے، بھگوان کو پوجنے کی خواہش ہم سب کے دل میں ہے۔ ہم سب اپنے مالک کی پرستش کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن ہمارے اور خدا کے درمیان جسمانی کمزوریوں کی دیوار حائل ہو جاتی ہے۔

قوانینِ فطرت کی قوتیں پہاڑ بن کر ہمارے سامنے آ کھڑی ہوتی ہیں اور ہماری نظر محدود ہو کر رہ جاتی ہے لیکن ہمیں وسعتِ نظر پیدا کرنی ہوگی، ہمیں خدا کے پورے جلوے کی تاب پیدا کرنا ہوگی، فقط برکت اور رحمت نیکی اور بھلائی (حسن وجمال اور رنگ و نکہت) ہی میں نہیں بلکہ ظلم اور قہر، آفت اور مصیبت، رنج وغم اور کثافت وگناہ میں بھی اُسی ایک ہی ہستی کا جلوہ دیکھنے کی اہلیت پیدا کرنا ہوگی، آج تک دنیا میں نیکی کے خدا کا پرچار ہوتا آیا ہے۔ میں جس خدا کی تعلیم دیتا ہوں وہ نیکی اور برائی دونوں کا خدا ہے۔ اگر ہمت ہے تو آ میرے اس خدا کو قبول کر جس میں نیکی بھی ہے اور برائی بھی، یہی نجات اور مطلق آزادی

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی

مُرتبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

--- گذشتہ سے پیوستہ ---

مناجات

۷۴۰ سو خاص الفقہ تو سمجھ اس کا نام
خدا کے کرم سوں ہوا ہے تمام

۷۴۱ ہزار ایک پر سو اٹھ تیس سال
شروع ہیں یو ہجرت کے نیکو خصال — شروع کا عین خت

۷۴۲ محرم کے غرہ کو ہو یو تمام
ہو یوم الاحد میں نبی پر سلام

۷۴۳ کیا ہوں یو ایلور میں تو پچھان
مبارک رسالہ ہوا ختم جان

۷۴۴ سو کر فتح فتاحی پایا ظفر
پونچا رفعتی تو بنفع سب اپر — پونچا = پہنچا - پہنچانا کا صیغہ امر

۷۴۵ جز ایک کا دیوے گا پروردگار
بلا حد ہور حصر او کردگار
حد کی دال مہملہ مشدّد مفتوح۔ او = وہ

۷۴۶ خدا کو بڑا ہے ستائش مدام
رسولِ خدا پر دمادم سلام

۷۴۷ الٰہی تو توت عبادت پہ دے
الٰہی تو رغبت سعادت پہ دے

۷۴۸ الٰہی جداں لگ مجھے ہے حیات
دنیا کے بلایاں سوں دے مجھ نجات
جداں = جہاں

۷۴۹ نبی کو مرے خواب میں لیا خدا
یو تن ہور جیو میں کروں گا فدا

۷۵۰ رکھوں نین نعلین کے باٹ پر
فدا کرسٹوں روح اس ذات پر

۷۵۱ نیَن میں کروں گرد اس راہ کا
نیَن بھر کے دیکھوں جسد شاہ کا

۷۵۲ دردمند دل کی سو دارو کروں
اٹھا دو نو نعلین سر پر دھروں

۷۵۳ چومیں دیوں نعلین کو لک ہزار
تو راحت مجھے ہوئے گا بے شمار

۷۵۴ کریما کرم کر مرے پر عظیم
بہ حرمت محمدؐ نبی الکریم

۷۵۵ الٰہی مجھے موت جب لیائے گا
جدائی یو عالم سو دکھلائے گا

۷۵۶ حکم سوں فرشتے تداں آئیں گے
پیالہ اجل کا او دکھلائیں گے

۷۵۷ لجا تو خدایا مجھ ایمان سوں — زبان ہور دل کو ترے دھیان سوں
۷۵۸ تری سوچ میرا وہاں کام ہے — شکستہ دلاں کا سرانجام ہے

وافوض امری الی اللہ

۷۵۹ ترے باج نئیں کوئی نگہبان ہے — بڑا تو تجہ حافظ و رحمان ہے
۷۶۰ کہ شیطان دشمن کو مقہور کر — رکھا ایمان مجھ کو تو مغفور کر
۷۶۱ مرا ختم ایمان پر کر تمام — بہ حرمت محمد علیہ السلام
۷۶۲ شرع کے فرشتے ترے پاس آ — مرے تن سو جیو کو کریں گے جدا
۷۶۳ جنازہ بڑاں لوگ لے جائیں گے
یکیلا قبر میں مجھے کھائیں گے — کھانا: س۔ فعل متعدی: موزوں کرنا۔ ٹھیک ٹھیک رکھنا۔ یہاں بمعنی رکھنا، سپرد کرنا۔
۷۶۴ یکیلا نکو سٹ مجھے سنگ کر
نکو دہشتاں سوں مجھے دنگ کر
۷۶۵ او دہشت کی جاگا میں تو یار ہو — سگل آفتاں سوں مددگار ہو
۷۶۶ رحیما تو میرا نگہہ دار ہو
دہاں مجھ بچارے کا آدھار ہو — آدھار: س۔ اسم مذکر۔ مددگار، حامی
۷۶۷ لحد گاہ میرا معطر تو کر
بچھانے دہاں جاگہ جنت کے دھر — بچھانا: بچھونا، بستر
۷۶۸ مرے دلکو ہمت ہر یک بار دے — زباں کو تو قوت دا قرار دے
۷۶۹ سراسر فرشتیاں کو بولوں جواب
جلاؤں الیس تے انہوں کو شتاب — ط میں اولوں
۷۷۰ قیامت میں حاضر بڑاں ہوئیں گے — کتے لوگ ~~دشتوں~~ بہشتوں سدا (ھ) کھوئیں گے
۷۷۱ کتیاں کو کشش کتیاں کو عذاب — کتیاں کو مصیبت کتیاں کو ثواب

۷۷۲ کتیاں کو سوالاں کتیاں کو جواب　　کتیاں کو سوراحت کتیاں کو حساب

۷۷۳ کِتنے تلملاتے اچھیں جوں کباب　　کتیاں کو پلائیں گے کوثر کا آب

۷۷۴ کتیاں کے اچھیں گے موان چاند سار　　موان : منہ ، چہرے

بھی اندھلے سیاہ رو کِتنے بے قرار　　اندھلے : اندھے انابینا

۷۷۵ کِتیاں کو کرے گا تو بے عزّتی　　ازل تے اچھیں گے کتنے لعنتی

۷۷۶ کِتیاں کو قیامت میں گلشن کرے　　ط میں قیامت کے بعد "سوں" خک

کِتیاں کے وہاں عیب روشن کرے

۷۷۷ مرے عیب کا تو سو ستّا رہو　　گناہاں کے میرے تو غفار ہو

۷۷۸ شفاعت نبی کا مجھے دے وہاں　　کرم کر مرے پر نہاں ہور عیاں

۷۷۹ عمل کے لکھے تب لے کر آئیں گے　　عدل کے ترازو منے بھائیں گے

۷۸۰ مرا عمل نامہ تو سنگین کر　　عمل : بسکون ثانی جنبش

مجھے سرخ روئی سوں رنگین کر

۷۸۱ عمل کے صحیفے پڑھائیں گے جب　　صحیفے کے بعد او کا اضافہ خک

سیدھے ہاتھ میں دے او میرے سو تب　　سیدھے کی یاء خت

۷۸۲ چلیں گے بزاراں تے مشکل ہے باٹ　　خدایا مجھ آسان کرنا اوگھاٹ

۷۸۳ اہے بال سوں پُل او باریک تر

کھڑگ سوں او ہے تیز کرنا گزر

۷۸۴ گزر کر مشقت سوں کئی آئیں گے

پھسل کر سو دوزخ میں گر جائیں گے

۷۸۵ کریں گے کتنے لوگ پل میں گزر

کہ چمٹیاں کے تئیں چلیں گے بھیتر

کھڑگ : س . مذکر . بفتح کاف ہندی دوسرا حرف رائے ہندی مفتوح آخری حرف کاف فارسی . سیف یعنی سیدھی تلوار .

چمٹیاں : چیونٹیاں

۷۸۶ خدا کے کرم کی نظر میرے دھیر
تو اس حال میں ہو مجھے دست گیر

دھیر: غالباً دھر کا اشباع

۷۸۷ مرے پانوٗ اس پر تو رکھنا قرار
سلامت سوں پل میں مجھے تو اتار

۷۸۸ تو آسان کر مجھ کو ادلا وہ راہ
بزاں مجھ کو جنت میں دینا ہے جاہ

ادلا: اوّلاً کی لضرورت تخفیف: سب سے پہلے۔

۷۸۹ محمد مرا اسم فناحی داغ
سو فردوس اعلیٰ میں دے مجھکو باغ

فناحی کی یاد رخت: داغ بمعنی نشانی یعنی عرف

۷۹۰ نبی نے مرا رفعتی دے خطاب
تو دیدار اپنا دکھا رب شتاب

دکھیا کی یاد رخت

۷۹۱ خدا مجھ کو جنت منے کھائے گا
تو لذت کروڑاں سو دکھلائے گا

۷۹۲ ہزاراں سو میوے کناکن کباب
کتے وضع کھانا و خوشبو شراب

کناکن: غالباً کھنکھن کی تخفیف۔ تازہ گوشت
سیخ میں پرد کر آگ پر رکھنے سے جو آواز ہوتی ہے

[illegible]

۷۹۳ حوراں کی ہزاراں بہت نازکیاں
مکلل زرینے میں خوش سازکیاں

حوراں کی واو رخت

۷۹۴ جو موتیاں کے محلاں میں معقور ہیں
جو عصمت کے پردیاں میں مستور ہیں

۷۹۵ تجلی صاف موتی سو جھلکار گیاں
بہت خوبصورت چندر سار گیاں

۷۹۶ دنیا میں اگر او کریں یک نظر
جتے خلق دنیا کے ہوئیں بے خبر

۷۹۷ ہر یک مکھ پہ لاکھاں ترنج ہیں فدا
بہت جوت داراں اچھیں گے سدا

ط میں مکھ کی بجائے نکھ خک
ط میں سدا کی جگہ لدا خک

۷۹۸ اور دے گا مجھے تو ترے پیار سو
کرے گا انہوں کو میرا یار تو

۷۹۹ دلے مجھ بہت شوق دیدار کا
۸۰۰ خدایا دے لذت تو دیدار سوں
۸۰۱ کہ دیدار کا مجھ بہت شوق ہے
۸۰۲ یو بندہ کمینہ ترا داس ہے
۸۰۳ گداہوں میں تیرے سو دربار کا
دھرم کر مجھے تیرے دیدار کا
۸۰۴ بھوکی نین میری ہیں تجھ بن سدا
دے دیدار اپنا خدا یا خدا
۸۰۵ سراپردۂ غیب کردار تو
۸۰۶ سدا تو او جھلکاٹ مجھ کو دکھا
سدا لذتاں او تو مجھ کو چکھا
۸۰۷ جتے لذتاں اس تلیں ہیں عبث
کرم سوں یو لذت ہوا مجھ تو بس
۸۰۸ فخر میں کروں تو سو کونین پر
کروں جب نظارہ لقا عین پر
۸۰۹ اسی بیچ مدہوش میں ہوؤں گا
اپس کو خودی ساتھ میں کھوؤں گا
۸۱۰ نوازش کرے گا تو نیئں ہے عجب
میں بندیاں میں تیرے کمینہ ہوں سب

ط میں اول

بنا یا کیا ہوں ترے پیار کا
کرم کی نظر کر ترے پیار سوں
تجھے دیکھنے کا بہت ذوق ہے
تجھے دیکھنے کا بڑا آس ہے

دھرم کرنا : مرحمت فرمانا
بھوکی کی یا دخت

مبارک لقاسوں دے مجھ نور تو
جھلکاٹ : دکنی اسم مذکر ۔ بالفتح چھٹا حرف تائے ہندی ۔ چمک ۔ نور
تلیں : نیچے
عبث کا قافیہ بس باعتبار لہجہ ہندی

۸۱۱ ترے عشق میں سدا تلملا
کلیجہ کو اپنے ستیا ہوں جلا

۸۱۲ تری آرزو (د) سوں بھریا ہے ضمیر
ترے عشق سوں مجھ ہوا ہے خمیر

بھریا کی یا ء خت

۸۱۳ سدا عشق سیتے مجھے کام ہے
ترے عشق سوں نت سرانجام ہے

۸۱۴ ترے عشق سوں ہے مجھے زندگی
ترے عشق پر دے تو پابندگی

۸۱۵ شکستہ دلاں کا دعا کر قبول
مجھے دے لقا تو بہ حرمت رسول

سوال کردن مومناں را

۸۱۶ ارے مومناں ہو خدا کے بدل
د (عا) ٹک کرو مجھ تمیں مل سگل

۸۱۷ خدا کے بدل جیو کرتے فدا
مجھے بس ہے اتنا دعا کر سدا

۸۱۸ گناہاں میں آلودہ ہوں خاکسار
دعا تم کرو مجھ کو ہر ایک بار

۸۱۹ یو مشہور ہوئے ہر یک ٹھاؤں ٹھاؤ
تو فاتحہ پڑو مجھ بچار کے ناؤں

ط میں ہوئے کے بعد گا کا اضافہ ہے
فاتحہ کا الف خت اور ت ساکن

۸۲۰ دنیا میں مجھے یو کچھ فرصت الخا
کتئے دن دنیا میں دساعت الخا

۸۲۱ دعا موماں کو سو کرتا اچھوں
محبت اہنوں سونچہ دھرتا اچھوں

۸۲۲ اتا میں تو نئیں ہوں دعا تم کرد
محبت مری پر دعا سوں دھرد

۸۲۳ دعا مجھ کرد ہور نکل جاوڑے
کہ راحت منے ٹک مجھے کھاوڑے

۸۲۴ تمہارا خدا بھی کرے یوں بھلا
دیوے دشمناں کو تمہارے جلا — دیوے کی پہلی یاء حذف

۸۲۵ شکستہ قلم یو لکھیا ہوں سو میں
درست کرکے سمجھا یو ہر یک کو تئیں

۸۲۶ کیا ختم توفیق کے ہاتھ سوں
سنواریاں نبی کچھ صلوات سوں

۸۲۷ سو صلوات ہزاراں محمد پہ ہیں — صلوات کا الف حذف
کہ دو جگ میں شافع رسولاں کے ہیں

۸۲۸ کیا رختی حمد پروردگار
او فتاحی کر شکر ہزاراں ہزار — فتاحی کی یاء اور ہزاراں کا پہلا الف حذف

(ترقیمہ)

نوشتہ بماند بہ خطِ فقیر — کہ اسم غریب شاہ عاجز حقیر

تحت تمام شد در ماہ رمضان بتاریخ نبت (د) یکم روز دوشنبہ بوقت ظہر مرتب شد۔

قسط ششم

میر کا سیاسی و سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

دہلی تا پالم بکسر کی شکست کے بعد بادشاہ کا قیام الہ آباد میں قرار پایا۔ اب گویا بادشاہ انگریزوں کی حراست میں تھے۔

الہ آباد میں شاہ عالم کا قیام تقریباً سات برس رہا۔ پچھلی ناکامیوں اور ناگفتہ بہ حالات نے انہیں پست ہمت اور بہت افسردہ کر دیا تھا۔ ایسی حالت میں دل بہلانے کی بے حد ضرورت تھی۔ اس زمانے میں بعض کمینہ اور نالائق امیر بھی اُن کے دربار میں جمع ہوگئے۔ انہوں نے ناچنے گانے والی عورتیں پیش کرنا شروع کر دیں۔ ملخص التواریخ کے مؤلف کا بیان ہے کہ:۔

"بعضی از سفلہ کان ملازم بادشاہ مثل حسام الدین خاں و راجا رام ناتھ و بہادر علی خاں محلی بنا بر مناسبت طبیعت کہ با بادشاہ داشتند تقرب می یافتند خصوصی حسام الدین خاں کہ زنکہ ہای نوخاستہ را برقص وخوانندگی تربیت کردہ بخدمت بادشاہ می رسانید۔ [۱]

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہ کے دربار میں ہر وقت رقص و سرود کا مشغلہ رہنے لگا۔ اور اس وجہ سے عیش پرستی اور کاہلی ان کا شیوہ بن گیا۔

شاہ عالم الہ آباد میں رہتے رہتے تنگ آچکے تھے اور دہلی جانے کے لئے بے قرار تھے۔ مگر کوئی ایسی صورت نظر نہ آتی تھی کہ یہ آرزو بر آئے۔ جب انہیں مرہٹوں کی دعوت ملی تو انگریزوں اور شجاع الدولہ دونوں کی مرضی کے خلاف دہلی کے لئے

---

[۱] ملخص التواریخ۔ ص ۴۳۳

روانہ ہو گئے۔[۱]

کچھ دنوں فرخ آباد میں قیام کرتے اور نئے نواب مظفر جنگ بن احمد خاں بنگش سے نذرانہ لیتے ہوئے[۲] ۲۹ رمضان ۱۱۸۵ھ (مطابق ۲۵ دسمبر ۱۷۷۱ء) کو دہلی میں داخل ہوئے۔[۳]

شاہ عالم بادشاہ دہلی کے قلعہ میں پہونچ تو گئے لیکن اب ان کے قبضے میں ملک و مال کچھ بھی نہ تھا۔ حالانکہ اب بھی ہندوستان کے ہی نہیں بلکہ دنیا کے بادشاہ کہلاتے تھے۔ ۱۱۹۴ھ تک تمام ہندوستان اور مغلوں کے تمام مقبوضات دوسروں کے قبضے میں جا چکے تھے۔ بقول ہرچنداس۔ التمش کے دورِ حکومت سے اس وقت یعنے (اورنگ زیب بادشاہ) کے عہد تک ہندوستان کے بائیس صوبے شاہان مغلیہ کے زیر نگیں تھے۔ محمد شاہ کے زمانۂ حکومت (۱۱۳۱ھ) سے اسی زمانے تک (۱۱۹۴ھ) اُن صوبوں کا حال ذیل ہے۔ کابل، قندھار اور پیشاور، کشمیر کے تین صوبے احمد خاں (شاہ) ابدالی کے لڑکے کے قبضے میں ہیں۔ اٹک (ندی) کے اس کنارے سے صوبہ ملتان، ٹھٹھہ اور بکھر کے تینوں صوبے اور علاوہ ازیں کرنال وغیرہ کے بعض محالات پر سکھ قابض ہیں۔ چھ صوبۂ دکن، گجرات اور مالوہ، یہ آٹھ صوبے مرہٹوں کے قبضے میں ہیں اور ان کے علاوہ جھانسی، گوالیار کا قلعہ اور کالپی بھی۔ مختصر یہ کہ دریائے چنبل کے کنارے تک کے تمام اقطاع مرہٹوں کے تصرف میں ہیں دکن کے صوبوں میں حیدرآباد کا ایک صوبہ میر نظام علی خاں ولد نظام الملک آصف جاہ کے قبضے میں ہے۔ بنگال کے تین صوبوں۔ بنگالہ ڈھاکہ اور عظیم آباد

---

۱ ملخص التواریخ۔ ص ۴۹۴۔ ۵۰۴ وقائع بعد از وفات عالمگیر۔ (قلمی) ص ۱۶۶ الف ۱۶۷ الف

۲ ایضاً ص ۵۰۴

۳ جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۸ - ۵۰۹۔ وقائع عالم شاہی۔ ص

پر قاسم علی خاں کی معزولی کے بعد فرنگی قابض ہیں۔ صوبہ اودھ، الہ آباد اور بعضے اقطاع مثل سنبھل، مراد آباد اور اٹاوہ وغیرہ جو اکبر آباد اور دہلی کے تعلقہ میں ہیں۔ غرض کہ دریائے گنگا کے کنارے تک کے کل علاقے نواب آصف الدولہ وزیر الممالک بہادر بن نواب شجاع الدولہ کے قبضے میں ہیں۔ اور ان صوبوں میں بھی فرنگی ملازم ہو کر مداخلت کرتے ہیں۔ اجمیر کا صوبہ راجاؤں کے تسلط میں ہے۔ اکبر آباد کا صوبہ دہلی کے بعض محالات نجف خاں کے قبضے میں ہیں۔ دہلی کا صوبہ بادشاہ (شاہ عالم) کے زیر نگیں ہے [۱]

سودا نے شہر آشوب میں اس حقیقت کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔

سپاہی رکھتے تھے نوکر امیر دولت مند ❊ سو آمدان کی تو جاگیر سے ہوئی ہے بند
کیا ہے ملک کو مدت سے سرکشوں نے پسند ❊ جو ایک شخص ہے بائیس صوبے کا خاوند
رہی نہ اس کے تصرف میں فوجداری کول [۲]

شاہ عالم کی وفات (۱۸۰۶ء) کے بعد اکبر ثانی [۳] اس کا جانشین ہوا مگر حالات بدستور سابق رہے۔ بہادر شاہ ظفر (جلوس ۱۲۵۳ھ) کے عہد کا ذکر کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیز دہلوی لکھتے ہیں:-

"بجز نام سلطانی اختیار ندارد وہمہ ملک ہندوستان در قبضۂ انگریزاں است [۴]

۱۸۵۷ء میں بہادر شاہ ظفر کو جلا وطن کر کے انگریز ہندوستان پر پوری طرح قابض

---

[۱] حمار گلزار شجاعی (قلمی) ص ۴۸۶ - ۴۸۴

[۲] کلیات سودا ج اول۔ ص ۳۶۷

[۳] ۲۸ رجمادی الثانی ۱۲۵۳ھ (مطابق ۲۸ ستمبر ۱۸۳۷ء) کو مغرب کے بعد اسی سال کی عمر میں اکبر ثانی نے رحلت کی۔ مفتاح التواریخ۔ ص ۳۹۶

[۴] تاریخ عزیزی (قلمی) ص ۲۰ (الف)

ہو گئے تھے۔

(ج) مرہٹے

اورنگ زیب نے اپنی عمر عزیز کے آخری تیس سال دکن میں رہ کر مرہٹہ طاقت کو قلع قمع کرنے میں صرف کئے تھے۔ وہ اپنی زندگی میں تو اس مقصد میں کامیاب رہا لیکن کوئی ایسا بند نہ باندھ سکا۔ جو مستقبل کے لئے بھی اس خطرے کا سدِ باب کر دے۔ اصل میں دکن کی جغرافیائی حالت نے مرہٹوں کا مکمل خاتمہ ناممکن کر دیا تھا۔ عالمگیر نے مرہٹوں کی اجتماعی طاقت اور قوت کو ختم کر دیا تھا۔ اور اگر اس کے جانشین پوری طرح سے جد و جہد کرتے اور اس کی وصیت پر پوری طرح عمل پیرا ہوتے اور جنگ تخت نشینی میں اپنی قوت ضائع نہ کرتے تو مرہٹوں کی سیاسی طاقت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو جاتا۔

اورنگ زیب کی وفات کے بعد مرہٹوں نے اپنی کھوئی ہوئی طاقت کو از سرِ نو حاصل کرنا شروع کیا اور انہوں نے دکن کے اُن علاقوں پر دھیرے دھیرے قبضہ کر لیا۔ جو اُن سے مغلوں نے بزورِ شمشیر چھین لئے تھے۔ اس مہم سے فارغ ہو کر انہوں نے شمالی ہندوستان کی طرف اپنے قدم بڑھانے شروع کر دیئے۔ جادو ناتھ سرکار نے لکھا ہے کہ دکن اور گجرات کی صوبہ داری پر امراء آپس میں شمشیر زنی کرتے تھے اور اس طرح مرہٹوں کی طاقت بڑھتی تھی [1] اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب مرہٹوں کا طوفان شمالی ہند کی طرف بڑھتا تھا تو اس کا مقابلہ کرنے کے بجائے حکومت کی طرف سے مرہٹوں کو مراعات دی جاتی تھیں تاکہ وقتی طور پر یہ طوفان رک جائے۔ امیر الامراء صمصام الدولہ اور اعتماد الدولہ قمر الدین خاں نے مرہٹوں کو تین لاکھ روپے دے کر ان سے شاہی ملک سے واپس لوٹ جانے کی

---

[1] زوال سلطنت مغلیہ (انگریزی جادو ناتھ سرکار) ج ۱ - ص ۶۷۔

درخواست کی تھی [۱]

غلام طباطبائی نے مغلیہ امراء کی پست ہمتی اور بزدلی پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ :-

ازیں ہمہ امرائے مقتدر مشہور کسے را جرأت نبود کہ خود بر سر مرہٹہ تاختہ وکار او (بادشاہ) ساختہ نامی برآورد" [۲]

" امرائے بے مقدور منصب داران ...... اکثرے را لیاقت کاری ہم نبود، ہر یکے آرزومند مصالحہ با مرہٹہ بودند" [۳]

جب فرخ سیر بادشاہ اور سید برادران میں کش مکش چل رہی تھی تو سید حسین علی خاں نے مرہٹوں کو اپنا مددگار اور معاون بنانے کے لئے بالاجی وشواناتھ کو دکن کے چھ صوبوں سے چوتھ اور سردیش مکھی وصول کرنے کا حق دے دیا [۴]

مآثر الامراء کا مصنف رقم طراز ہے کہ جس دن سے مرہٹوں کو دکن کے چھ صوبوں سے چوتھ اور سردیش مکھی وصول کرنے کا پروانہ ملا، اس دن سے اُن کی طاقت میں دن دونی اور رات چوگنی ترقی ہونے لگی [۵] بادشاہ نے مرہٹوں کو یہ حق دینے سے انکار کیا تو سید حسین علی خاں نے مرہٹوں کی مدد سے دہلی پر دھاوا بول

---

[۱] سیر المتاخرین (فارسی) ص ۴۶۷ ۔ تذکرۃ الملوک کا مصنف رقم طراز ہے کہ مغل امراء عیش و عشرت میں اس قدر غرق ہو چکے تھے اور ان کے قوائے عمل اس قدر شل ہو چکے تھے کہ مرہٹوں سے منہ کی کھانے کے بعد بھی ان کی حمیت بیدار نہ ہوتی تھی کہ آگے بڑھ کر ان کے دانت کھٹے کر دیں۔ ص ۱۳۳ (الف)

[۲] سیر المتاخرین (فارسی) ص ۴۷۴

[۳] سیر المتاخرین، ص ۴۷۵ - ۴۷۴

[۴] منتخب اللباب ج ۲، ص ۷۸۴، خزانہ عامرہ ص ۴۲/ سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲/ ۴۱۰

[۵] مآثر الامراء ۱/ ۳۴۴ نیز ملاحظہ ہو ۲/ ۳۵۳ - ۳۵۸ ۔

دیا[1] قائم چاندپوری نے اسی واقعہ کو ان اشعار میں بیان کیا ہے:۔

کفّار سے کیا ہے جو آپ نے ملاپ ٭ حاصل تو کیا ہے اس سے مگر خلق کا ستاپ
کیا آج پُن سمجھتے ہو تم مرہٹوں کا پاپ پوجا کو کیں گڈھ میں سدھاریں گے کل کو آپ

کہتے ہیں عنقریب "گرد کا گڑاہ ہے"۔[2]

میر محمدی بیدار نے اپنے شاعرانہ انداز میں لکھا ہے کہ جب امراء بذات خود دشمنوں سے ساز باز کر لیں تو اُن کے مطیع سپاہ پھر کیا کر سکتے ہیں۔

"جب اہل ہی مل جائیں کیا سپاہ کرے"[3]

مختصر یہ کہ جس دن امیر الامراء حسین علی خاں مرہٹوں کو اپنا معاون بنا کر دارالسلطنت میں لایا، مغلیہ سلطنت کی طاقت، وقار اور سطوت کو بہت بڑا دھکا پہنچا تھا[4]

۱۷۲۰ء سے ۱۷۴۰ء تک بالاجی وشوا ناتھ، مالوہ اور گجرات کے صوبوں سے چوتھ اور سردیش مکھی وصول کرتا رہا[5] اور آخر میں یہ دونوں صوبے ان کے حوالے کر دیئے گئے[6]

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:۔

"غیر مسلموں میں ایک قوم مرہٹہ نامی ہے کہ ..... اُن میں ایک سردار ہے، اُس قوم نے کچھ عرصہ سے اطراف دکن میں سر اٹھایا ہے۔ اور تمام

---

[1] منتخب اللباب ۲/۸۷-۸۶، خزانۂ عامرہ ص/۴۲، سیر المتاخرین (فارسی) ۲/۴۱۲

[2] نقوش (اکتوبر ۱۹۶۱ء) دیوان قائم چاندپوری (قلمی) ص ۱۸۹ الف۔

[3] دیوان بیدار ص/۱۰۰

[4] خافی خان ۲/۷۵۴، ۸۶-۷۸۴۔ لیٹر مغلس ۲/۱۹۳

[5] خزانۂ عامرہ ص/۳۴، تاریخ ہندی (قلمی) ص/۵۵

[6] لیٹر مغلس ۲/۲۷۸

ملک ہندوستان میں اثر انداز ہے۔ شاہان مغلیہ میں سے بعد کے بادشاہوں نے عدم دور اندیشی، غفلت اور اختلاف فکر کی بنا پر ملک گجرات مرہٹوں کو دے دیا اور پھر اسی سست اندیشی اور غفلت کی وجہ سے ملک مالوہ بھی اُن کے سپرد کر دیا۔ اور ان کو وہاں کا صوبہ دار بنا دیا ..... مرہٹوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں سے باج لینا شروع کر دیا[۱]

اس سے مرہٹوں کی ہمت اور بھی زیادہ بڑھ گئی اور حکومت کی کمزوری کا راز بھی ان پر ظاہر ہو گیا [ومرہٹہ کہ ضعف ارکان سلطنت دریافتہ] بعدازیں انہوں نے شمالی ہند کی طرف اپنے قدم بڑھائے۔ طباطبائی نے لکھا ہے:-

"بدیں سبب کہ مرہٹوں نے گجرات ومالوہ کو جو تدارک حضور سے عمل میں نہ آیا تھا۔ اور لوٹ مار سے اور دست ہوس ان کا دراز ہوتا رہا تھا آہستہ آہستہ قدم بڑھانا شروع کیا اور گزرتے ایک زمانہ، ماہ وسال کے انہوں نے رفتہ رفتہ اصل ومدت میں ایک دو محال لیتے ہوئے حصار گوالیار تک جو نہایت قرب وجوار اکبرآباد میں واقع ہے، آپہونچے اور متصرف ہوکر دم استقلال مار رہے تھے جاگیرات امیرالامراء اور محالات خالصہ کی لوٹ مار میں بھی جرأت کی جب گوالیار سے بھی گزر کر اجمیر واکبرآباد کے متعلقات میں بھی قدم زن ہوئے[۲]

اس کے بعد مرہٹے اور آگے بڑھے اور سانبھر میں جو کہ شاہ جہاں آباد سے سو کوس کی دوری پر واقع تھا۔ ڈانکا مارا۔ اس وقت وہاں کے فخر و نامی فوجدار نے چار ہاتھی اور تین لاکھ روپے کی لاگت کا مال مرہٹوں کو دے کر امان چاہی، مرہٹوں نے اس پیش کش پر توجہ نہ کر کے جس طرح چاہا اس علاقے کو لوٹا کھسوٹا۔ فوجدار مذکور

---

[۱] سیاسی مکتوبات۔ ص ۹۹

[۲] سیرالمتاخرین (اردو ترجمہ) ۲/۹۰

کو صرف اسی لباس میں جو اس کے جسم پر تھے، چھوڑ دیا۔ اس قصبہ کے قاضی خاں نے اپنی جہالت کی وجہ سے اپنے عیال و اطفال کو مار دیا۔ اس رسم کو اصطلاح ہند میں جوہر کہتے ہیں اور مرہٹوں کا مقابلہ کرتا ہوا کام آیا۔[1]

کئی برسوں سے دربار میں یہ ہو رہا تھا کہ جب گجرات و مالوہ[2] میں مرہٹوں کی یورش کی خبر دربار معلی تک پہنچتی تھی تو محمد شاہ کو دار السلطنت کے نواحی باغوں اور سیرگاہوں میں سیر و تفریح کے لئے یا شاہی شکار گاہوں میں شکار کھیلنے کی غرض سے بھیج دیا جاتا تھا[3] کیوں کہ عیش پرست اور بزدل امرا مرہٹوں سے آمنے سامنے ہو کر مقابلہ کرنے میں پہلو تہی کیا کرتے تھے اور آپسی جھگڑوں میں اپنے جنگی وسائل ضائع کرتے تھے[4]

علامہ طباطبائی رقمطراز ہے:۔

"امرائے نفاق پیشہ حضور کہ بہرہ از حمیت و ایمان نداشتند چنیں فتنہ ہائے بزرگ مذکور واہل و خود شمردہ ہمیشہ در فکر استیصال امثال خود مشغول و بہمیں اعمال مسرور و مشغوف بودند و لیشو می کینۂ دیرینہ از قتل مسلمین و سادات پروائی نداشتند"[5]

(باقی)

---

[1] سیر المتاخرین ۲/ ۹۰-۹۱ نیز ملاحظہ ہو۔ چہار گلزار شجاعی (قلمی) ص ۶۷۴ مآثر الامراء ۲/ ۳۵۳۔

[2] مالوہ میں مرہٹہ گردی کے لئے ملاحظہ ہو۔ تاریخ شہادت فرخ سیر بادشاہ و جلوس محمد شاہ (قلمی) ص ۹۶ (الف) و ۱۰۵ ب

[3] سر منفلس (انگریزی) ۲/ ۲۷۸

[4] سیر المتاخرین (فارسی) ۲/ ۴۷۴، نیز احوال الخواقین (قلمی) ص ۲۰۱ ب تا ۲۰۲ (الف)

[5] سیر المتاخرین (فارسی) ۲/ ۷۷ ۴

قسط دوم

دو ہفتہ دورہ روس کی روداد سفر

از

مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی

(۲)

لینن گراڈ جیسے تاریخی شہر کے حالات اور خصوصیات کا بیان خط میں نہیں ہو سکتا۔ میں نے اب تک ایسا نفیس خوبصورت اور باضابطہ شہر نہیں دیکھا تھا۔ لینن گراڈ میں ایک ہی مسجد ہے، مگر عالی شان ہے۔ اس کی تعمیر سلطان ترکی نے کرائی تھی۔ ایک وقت کی نماز یہاں بھی پڑھی اور چند جملے بھی کہے۔ امام جامع مسجد مولانا عبدالباری صاحب جو ایک زندہ دل اور شگفتہ مزاج عالم دین ہیں۔ ہم نے ظہر کی نماز کے بعد کھانا انہی کے یہاں کھایا ان کی اہلیہ، لڑکیاں سب یورپین لباس میں تھیں سب نے مل کر ہماری خوب خوب مدارات کی۔ ان کی ایک لڑکی دوشنبہ یونیورسٹی میں عربی کی لیکچرر ہے۔ ان دنوں چھٹیوں میں گھر آئی ہوئی تھی۔ اس سے عربی میں کھل کر باتیں ہوئیں۔ میرے ساتھ مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب کی کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" کے تین نسخے تھے۔ ایک نسخہ مفتی صاحب کو اور دوسرا مولانا سید عبداللہ جان قاضی دوشنبہ کو دے چکا تھا۔ تیسرا یہاں مولانا عبدالباری کو دے دیا، ایک نسخہ اور ہوتا تو ماسکو کی مسجد کے امام صاحب مولانا احمد جان صاحب کو دیتا۔ مولانا وسیع النظر عالم ہیں، تقریر بھی خوب کرتے ہیں۔

لینن گراڈ کی خصوصیات کا خلاصہ کن لفظوں میں آپ کے سامنے رکھوں۔ اشارہ بھی کردوں تو کن چیزوں کی طرف۔ ہمارے میزبانوں نے پروگرام خوب سوچ سمجھ کر ایسا بنایا ہے کہ کم

سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ اہم چیزیں دیکھی جاسکیں۔

یہ شہر "سوویٹ یونین" کا قدیم دار السلطنت ہے اور بانیٔ انقلاب لینن کی سرگرمیوں کا سب سے بڑا مرکز، چنانچہ بازاروں میں گھومنے کے بجائے ہم نے بہت سا وقت تاریخی مقامات دیکھنے پر ہی صرف کیا۔ سب سے پہلے زارِ روس کا سردیوں کا محل دیکھنے گئے۔ ان دنوں یہ محل ایک عجائب خانہ کی شکل میں ہے۔ حکومت نے اِس بے مثال اور لاجواب محل کی ایک ایک چیز کو تاریخی اہمیت اور درسِ عبرت کے طور پر محفوظ کر دیا ہے۔ قصر کے سیکڑوں کمروں اور لق و دق ہالوں میں زار کی عیش کوشیوں کا کروڑوں بلکہ شاید اربوں روپے کا سامان لگا ہوا ہے اور دیکھنے والوں کو عیش پرستی کے انجام بد کی خبر دے رہا ہے۔ ایک مہذب خاتون نے ہمیں اس عجائب خانے کی تمام قابلِ دید چیزیں دِکھائیں۔ میں نے تو ہر چیز عبرت ہی کی نگاہ سے دیکھنے کوشش کی۔ یہ کروڑوں روپیہ جو قیصروں کے اندھے تعیش اور بہری ہوس پرستی پر خرچ ہوتا تھا اب عوام کی زندگی اور خوشحالی کی ضرورتوں پر صرف ہو رہا ہے اور یہ بات ایسی نہیں جس کو اوپری کانوں سے صرف سن لیا جائے بے شبہ یہ سبق لینے کی بات ہے۔ اس مرحلے پر محل کی کسی ایک چیز کا ذکر بھی شاید ٹھیک نہیں کہ ایک چیز کے ذکر سے دوسری چیزوں کے ساتھ ناانصافی ہوگی۔ امید ہے آپ کو بھی یہاں جلد آنے کا موقع ملے گا اُس وقت آپ ہر چیز کا برأی العین مشاہدہ کر لیجئے گا۔ میں تو خیال کرتا ہوں آپ محل کی کسی ایک ہی منزل اور اس کے ساز و سامان کی رنگارنگی کو دیکھ کر حیران رہ جائینگے رفیقِ سفر امام سید عبداللہ صاحب کو جواہرات کی کچھ پہچان ہے۔ ہم لوگ خاص اجازت کے بعد موتیوں، ہیروں، زیورات اور جواہرات کے کمروں میں پہنچے تو امام صاحب انگشت بدنداں ہو کر حساب جوڑنے لگے، کہتے تھے یہ زیور اور جواہر کروڑوں روپے سے کم کے نہیں ہیں۔

قصرِ شتائی کی سیر سے فارغ ہو کر ہم نے "کنیسۂ اسحاق" دیکھا۔ یہ کنیسہ زارِ اول نے تعمیر کرایا تھا۔ دیکھنے کے لائق عمارت ہے اور یوں بھی مقدس ترین کنیسہ سمجھا جاتا ہے۔ وسطِ شہر میں نہر نیفا، اپنی تمام وسعتوں، رعنائیوں اور جولانیوں کے ساتھ بہتی ہے اور اکثر بڑی بڑی عمارتیں

اسی کے کنارے پر ہیں، میں نے لینن گراڈ میں ایک شخص کو بھی نٹ پاتھ سے علیحدہ ہو کر چلتے نہیں دیکھا، کسی کو راستے میں کھاتا ہوا اور تھوکتا ہوا بھی نہیں دیکھا۔ شہر کی سڑکیں نہایت صاف ستھری اور عمارتیں بہت ہی باقاعدہ بنی ہوئی ہیں۔ جن میں فنِ تعمیر کا کمال اور خوبصورتی پوری طرح جلوہ گر ہے۔ "نیغا" اور اس کی شاخوں نے شہر کے حُسن کو اور بھی نکھار دیا ہے۔

جیسا کہ آپ کو معلوم ہے گذشتہ جنگِ عظیم کے آخری دنوں میں اس شہر کے باشندوں کی مدافعت نے تاریخی اہمیت حاصل کر لی تھی، اور چین کے حملہ کے بعد دہلی میں جو پہلی پبلک تقریر ہوئی تھی اس میں لینن گراڈ کے اس ڈیفنس اور اس کے باشندوں کے عزم و حوصلہ کا خاص طور پر ذکر کیا تھا۔ اس لئے اُس خاص مقام کو دیکھنے کا یوں بھی اشتیاق تھا۔ جہاں اشتراکی فوجیں فولاد کی دیوار بن کر کھڑی ہوگئی تھیں اور انہوں نے جرمن فوجوں کو اس جگہ سے ایک اِنچ بھی آگے نہیں بڑھنے دیا تھا۔ یہ مقام شہر کے بالکل قریب چند کیلو میٹر کے فاصلے پر ہے یہاں پتھر کا ایک ستون کھڑا ہے جس میں جدید دنیا کی تاریخ کے اس سب سے بڑے ڈیفنس اور دفاع کی ضروری تفصیل مندرج ہے ہم لوگ دیر تک اِس جگہ بیٹھے رہے اور شیخ محمد یوسف جو "ادارۂ دینیہ تاشقند" کے خاص کارکن اور "جامعۂ ازہر" کے فاضل ہیں۔ مجھے ہٹلر کی فوجوں کے محاصرے اور اشتراکی فوجوں کی قوتِ صبر و برداشت کے واقعات سناتے رہے۔ شیخ موصوف پورے سفر میں آخر تک ہمارے ساتھ رہے۔ ان سے عربی میں ہر طرح کی باتیں ہوتی ہیں۔ اگر یہ ساتھ نہ ہوتے تو سفر کا لطف پھیکا ہو جاتا۔ ازبکی اُن کی مادری زبان ہے اور رُوسی تقریباً مادری، عربی بھی بے تکلف اور زنّاٹے سے بولتے ہیں۔ بقدرِ ضرورت فارسی بھی جانتے ہیں۔ اشتراکی فوجوں کی سرفروشی، صبر و استقلال اور شجاعت و بسالت کے حالات سن کر قلب میں ایک خاص طرح کی خلش اور چسک پیدا ہوتی تھی اور رہ رہ کر خیال آتا تھا۔ کاش وطن کی آبرو اور آزادی کی حفاظت کا یہ جذبۂ بے پناہ خدا اور آخرت پر ایمان لانے والوں کے دلوں میں بھی اپنے مذہب و ایمان کی عزت بچانے کے لئے اس سے بڑھ کر نہیں تو اِتنا ہی ہوتا۔ لینن گراڈ تقریباً تین سال تک ہٹلر کی فوجوں کے محاصرے میں رہا اس طویل مدت میں شہر کی عام آبادی جن مصائب و آلام کا شکار ہوئی

اُس کا بیان لفظوں میں نہیں ہو سکتا۔ دن میں کئی کئی بار بمباریاں ہوتی تھیں اور پورا شہر جہنم کا نمونہ بن جاتا تھا۔ مگر جیسے ہی ہوائی حملہ رُکتا ہر شخص اپنے کام پر لگ جاتا۔ کارخانوں میں کام ہونے لگتا، دفاتر کھل جاتے، سڑکیں صاف ہونے لگتیں، اور مردوں سے زیادہ عورتیں یہ خدمت انجام دیتیں۔ ہمیں بتایا گیا کہ تین سال کی طویل مدّت کے محاصرے اور ہوائی حملوں کے نتیجے میں کم سے کم تین لاکھ انسانوں کی جانیں گئیں۔ ان میں ایک بھاری تعداد اُن کی تھی جن کی موت مسلسل فاقوں کی وجہ سے ہوئی۔ یہ سب کچھ ہوا مگر عوام کے حوصلے پست نہیں ہوئے اور وہ انتہائی بے جگری سے ان مصیبتوں کا مقابلہ کرتے رہے یہاں تک کہ "نہر نیفا" اُن کی زندگی کا پیغام اس عنوان سے لائی کہ تیسرے سال کی سردیوں کی شدت میں اُس کا پانی معمول سے زیادہ جم گیا۔ اور اشتراکی فوجوں کے ایک قلیل حصّے نے برف کی اس سڑک کے ذریعے ماسکو سے رابطہ قائم کر لیا۔ اس جمے ہوئے پانی پر بھی جرمن بمباروں نے بے تحاشا بمباری کی اور برف کی چٹانیں پگھل پگھل کر بہنے لگیں۔ اور اس طرح اشتراکی فوجوں کا بہت کچھ جانی نقصان بھی ہوا مگر ماسکو سے فوج کے جس حصے کا تعلق قائم ہو چکا تھا جرمن فوجیں اُس کو توڑ نہیں سکیں۔

لینن گراڈ کے محاذ پر نازی اور سرخ فوجوں کے تاریخی مقابلے اور قوت آزمائی کی تفصیل ۴۳-۱۹۴۲ء کے ہندوستانی اخباروں میں بھی موجود ہے۔ خط میں اس سے زیادہ کیا لکھوں۔ یہ مقام دیکھ کر قیام گاہ "یورپ ہوٹل" واپس آیا تو بہت دیر تک دماغ میں ان واقعات و حالات کا تصور ابھارا رہا اور بار بار یہی خیال ہوا کہ ہمت، ارادے کی پختگی، موت سے بے خوفی، ڈسپلن اور اعلیٰ تربیت کے سامنے عسکری طاقت کی ہولناکی اور قہرمانی کس طرح بے حقیقت ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس ہوٹل میں آزادی سے پہلے کے ایک انگریز گورنر سے اتفاقی طور پر ملاقات ہو گئی۔ ان کا نام امام صاحب کی کاپی میں لکھا ہوا ہے مجھے اس وقت یاد نہیں رہا۔ گورنر صاحب نے ہمیں دیکھا تو بڑے تپاک سے ملے اور اچھی خاصی اردو میں باتیں کیں۔ کہتے تھے میں صوبہ سرحد میں گورنر رہا ہوں۔ تقسیم کے وقت حکومت ہند کا ڈیفنس سکریٹری تھا اور سکندر مرزا میرے نیچے کام کرتے تھے۔ یہ انگریز اگر

تقسیم ہند کے نتائج اور خاص طور پر اس وقت دہلی کے پرانے قلعے میں مسلمانوں کی جو حالت تھی اس پر دیر تک باتیں کرتا رہا۔ خیال تھا اس سے دوبارہ اطمینان سے ملیں گے مگر نوبت نہ آئی۔ انگریز گورنر کو اس بے تکلفی اور سادگی میں دیکھ کر زمانے کے انقلاب کی تصویر آنکھوں میں گھومنے لگی۔ دوسرے روز ہم وقت کے پہلے حصے میں شہر کے سب سے زیادہ اثر انگیز اور سبق آموز مقام پر گئے یہاں جگہ خاص شہر سے چند کیلومیٹر پر ہے۔ اس کا نام PISKAROVSKY یعنی مقبرۃ الشہداء ہے۔ یہ وطن کے ان تین لاکھ سپوتوں کا مدفن ہے جنہوں نے وطن کی حفاظت پر جانِ عزیز قربان کر دی اور اپنی زندگی کو اہلِ وطن کے لئے نمونہ بنا گئے۔ جیسے ہی ہم کاروں سے اترے عجائب خانے کے کارکن مصافحے کے لئے آگے بڑھے۔ اور پہلے ہمیں میوزیم میں لے گئے۔ یہ میوزیم بھی دیکھنے کی چیز ہے۔ اس میں لینن گراڈ کے دفاع اور اشتراکی فوجوں کے کارناموں کو بڑے سلیقہ سے دکھایا گیا ہے۔ ہم لوگ دیر تک میوزیم کے ایک ایک نقشے اور ایک ایک تصویر کو غور سے دیکھتے رہے۔ بہر حال اس ساز و سامان کو دیکھ کر جنگ کے دنوں کے لینن گراڈ اور اس کے باشندوں کے حوصلوں اور ناقابلِ شکست عزم کا مکمل نقشہ سامنے آجاتا ہے اور یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ کسی وقت عسکری طاقت کم بھی ہو تو اس کمزوری کی تلافی ملک کے عام رہنے والے کس طرح کر سکتے ہیں۔

میوزیم کی سیر کے بعد ہم قبروں کے چبوتروں کے قریب سے گزرے۔ قبروں کے ان چبوتروں کو بہترین سبزہ زاروں کی شکل دے دی گئی ہے۔ بیچ کا راستہ گلاب کے اعلیٰ درجے کے سرخ پھولوں سے لدا ہوا ہے۔ چبوتروں کی روش پر اترنے سے پہلے سیڑھیوں کے قریب ہی زمین کے نیچے کی سطح پر آگ روشن ہے۔ یہ آگ کسی وقت نہیں بجھتی۔ اس کو گیس سے روشن رکھا جاتا ہے اور اس کی سرخی کو دیکھ کر دماغ ایک خاص طرح کا اثر لیتا ہے۔ چبوتروں اور بڑی بڑی روشوں سے گزر کر

ل ان نقشوں اور تصویروں کی ترتیب میں پروپیگنڈے کی ٹیکنگ کو بھی بڑی قابلیت سے استعمال کیا گیا ہے۔

ہم لوگ ایک پُر ہیبت مجسّمے کے قریب پہنچے - یہ مادرِ وطن کا مجسمہ ہے جس کے آس پاس کی دیواروں پر مختلف تحریریں ہیں۔ ان کتبوں کا ترجمہ مجھے شیخ محمد یوسف نے سُنایا۔ مادرِ وطن نے وطن کی عزت پر قربان ہونے والے اپنے بچّوں کے جانبازانہ کارناموں کو بڑے ہی رقت انگیز پیرایہ میں سراہا ہے۔ ان تحریروں کو پڑھ کر فرزندانِ رُوس کے حوصلے بڑھنے ہی چاہیئں۔

سہ پہر کو ایک دوسرا بڑا عجائب خانہ دیکھا جو لینن کے عجائب خانہ کے نام سے مشہور ہے اس کو دیکھ کر لینن کی شخصیت کی تمام خانگی، انفرادی اور اجتماعی گوشے سامنے آجاتے ہیں۔

تیسرے دن صبح کو زار کا گرمیوں کا محل دیکھنے گئے۔ یہ محل شہر سے ۳۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ محل ایک نہایت پُر فضا اور طویل وعریض باغ میں ہے۔ خلیج بالٹک کے کنارے پر قصر کے محلِ وقوع کے حُسن کی باریکیاں آپ کو کیسے سمجھاؤں۔ نوکِ قلم ان لطافتوں اور باریکیوں کو تحریر کرنے سے قاصر ہے۔ یہاں بھی ایک خاتون گائڈ نے ہمیں باغ اور محل کے ضروری حصّوں کی سیر کرائی اور ہر چیز کی مختصر تاریخ بھی بتائی گئی۔ شیخ محمد یوسف مجھے سب باتیں عربی میں سمجھاتے رہے۔ یہ محل تین سال تک جرمن فوجوں کے قبضہ و تصرف میں رہا تھا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہی ہونا چاہیئے تھا کہ جب یہ فوجیں واپس ہوئیں تو محل کے بڑے حصّے کو برباد کر گئیں۔ سوویٹ یونین کے کارفرماؤں نے ان تمام برباد شدہ عمارتوں اور اشیاء کو ٹھیک ٹھیک پہلے نمونے پر بنوادیا۔ اور یہ کام کچھ اس انداز سے کیا گیا کہ نقشِ اول اور نقشِ ثانی میں کوئی فرق باقی نہیں رہا۔ وقت کی قلّت اور مقام کی وُسعت کی وجہ سے ہم اس باغ اور محل کے تمام حصّوں کو نہیں دیکھ سکے۔ پھر بھی بہت کچھ دیکھا اور خوب دیکھا۔ اس محل کی تاریخ سے متعلق ایک کتاب بھی خریدی ہے مگر وہ روسی زبان میں ہے معلوم ہوا ہے ظ انصاری صاحب اب اِس مُلک سے ہندوستان واپس ہو گئے ہیں۔ کبھی بوقتِ فرصت اُن سے یہ کتاب اور دوسری ضروری کتابیں پڑھوائی جائیں گی۔ انصاری صاحب ہمارے ساتھ ہوتے تو بہت اچھے

ترجمان کا کام دیتے۔ دوسری خصوصیتوں کے علاوہ اس محل کی سب سے بڑی خصوصیت اس کے عجیب وغریب بلکہ ورطۂ حیرت میں ڈال دینے والے فوارے ہیں۔ ان سنہرے اور نفیس فواروں کی تعداد ایک سو پچاس کے قریب ہوگی۔ ہر فوارے کی عجوبگی دیکھنے اور سمجھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ آج ہم خوب تھک گئے ہیں اور بہت دیر تک آرام کرنے کو جی چاہتا ہے۔ مگر نظام الاوقات کے جرس کی فریاد یہی ہے کہ "بربندید محملہا" چنانچہ ہم نے اس جرس کی فریاد سنی اور تھوڑا سا آرام کر کے زمین دوز ریلیں دیکھنے چلے گئے۔ فولاد کے برقی زینوں سے پھسل کر ایک زمین دوز اسٹیشن پر پہنچے اور کئی میل کی سیر کی۔ متعدد اسٹیشنوں پر بھی اترے ہر اسٹیشن اپنے اپنے رنگ میں دیدہ زیب، اعلیٰ اور شاندار ہے۔ عمارتوں کے نقش ونگار میں لینن کی شخصیت اور اشتراکی پروپیگنڈے کی بھی خوب خوب نمائش کی گئی ہے۔ لینن گراڈ میں کم سے کم تیس زمین دوز اسٹیشن ہیں۔ ہر منٹ یا دوسرے منٹ پر ٹرین آتی ہے۔ ٹرین کے ڈبے نہایت سبک اور خوبصورت ہیں۔ ریل کی یہ تفریح خاصی دلچسپ رہی۔ اس لئے بھی کہ اس کو دیکھنے کا پہلا موقع تھا۔

تین روز تک لینن گراڈ کی سیر وسیاحت کے بعد رات کے دس بجے کی ٹرین سے ماسکو کے لئے روانہ ہوگئے۔ ہمارے پروگرام میں ریل کا سفر ایک یہی تھا ورنہ ہر جگہ ہوائی جہاز سے آئے گئے۔ ریل کے سفر کا پروگرام اس لئے رکھا گیا تھا کہ سوویٹ یونین میں ریلوں کے سفر کی نوعیت کا مشاہدہ ہوسکے ؎

؎ ہم نے یہ سفر میل ٹرین میں کیا۔ ٹرین کی سبک گامی اور تیز رفتاری کا کیا کہنا۔ گیلری میں اچھی قسم کے قالین بچھے ہوئے تھے۔ برتھ بھی آرام دہ تھی۔ اعلیٰ قسم کا لگا لگایا بستر بہترین نرم و گرم کمبل اور دوسرا اسازوسامانِ استراحت۔ ہر دو آدمیوں کے ایک کیبن میں ریڈیو بھی فِٹ تھا۔ اسباب بنچوں کے نیچے نہیں بلکہ بڑے سلیقہ سے سامنے کی ایک کوٹھی میں رکھا جاتا ہے۔ یہ کوٹھی ہر کیبن کیساتھ ہے۔

جیسا کہ لکھ چکا ہوں لینن گراڈ اور ماسکو کا فاصلہ آٹھ سو کیلو میٹر کے قریب ہے۔ ہم رات کے دس بجے ٹرین پر سوار ہوئے اور صبح سات بجے ماسکو پہنچ گئے ہیں۔ ماسکو کا ایک اسٹیشن لینن گراڈ ہے۔ ہم اسی اسٹیشن پر اترے اور قریب ہی کے ایک ہوٹل میں کہ اس کا نام بھی لینن گراڈ ہوٹل ہے قیام کیا۔ اس ہوٹل کی اکیس منزلیں ہیں اور یہ ماسکو کے بڑے ہوٹلوں میں ایک ہے۔ ہماری قیام گاہ خاص طور پر وسیع اور نفیس ہے۔ اس میں چار بہترین فرنشڈ کمرے ہیں۔ جن میں اعلیٰ درجے کے قالین بچھے ہوئے ہیں۔ صوفے بھی اعلیٰ قسم کے ہیں۔ پیانو، ریڈیو، ٹیلی ویژن سب ہی چیزیں لگی ہوئی ہیں۔ ماسکو کی سیر کی تفصیل اب اس خط میں نہیں آسکے گی۔ خط طویل ہوگیا ہے اور اس شہر کی خصوصیتوں کا مطالبہ ہے کہ ان پر اطمینان سے لکھا جائے۔ اس وقت صرف چند چیزوں اور مقامات کی نشان دہی کرتا ہوں۔

شہر کی آبادی کم سے کم ساٹھ لاکھ ہے۔ ماسکو لینن گراڈ سے ایک تہائی زیادہ بڑا ہوگا۔ لینن گراڈ کی آبادی چالیس لاکھ بتائی جاتی ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے وقت صرف دس لاکھ تھی۔ جس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ ہوائی حملوں اور فاقوں سے شہر کی ایک تہائی آبادی ختم ہوگئی تھی۔ میری رائے میں لینن گراڈ کے رہنے والوں نے ملک کیلئے بے مثال قربانی دی ہے۔ ماسکو پہنچکر سب سے پہلے نمائش کی سیر کو نکلے۔ یہ نمائش وقتی نہیں دائمی اور مستقل ہے۔ اور اس میں سوویٹ یونین کی تمام ریاستوں کی مصنوعات بڑے اہتمام اور شان سے سجائی گئی ہیں۔ ہر ایک ریاست کا جدا اسٹال ہے۔ نمائش کی وسعت کا اندازہ کرنا آسان نہیں ہے۔ ہم لوگ خاص اجازت سے موٹروں میں گھومے اور کئی گھنٹے تک گھومے۔ پھر بھی اس کا ایک حصہ ہی دیکھ سکے۔ ہندوستان کی تاریخی نمائش ہمارے

ماسکو پہونچنے سے چار روز پہلے ختم ہوگئی تھی. اس لئے اس کے دیکھنے کا موقع نہیں ملا. اس نمائش کی تقریب سے بہت سے ہموطنوں سے ملاقات ہوئی، ہندوستانی نمائش کی یہاں خوب شہرت ہے اور مصنوعاتِ ہند کو روسیوں نے بہت پسند کیا ہے۔

ہم ۲۸ راگست کی صبح کو یہاں پہنچے تھے، ۲۸ر کو نمائش دیکھی اور ۲۹ر کو "ادارۃ الصداقۃ" گئے۔ دوسرے ملکوں کے عوام وخواص سے دوستانہ روابط مضبوط ومستحکم کرنے کے لئے یہ ایک اہم اور مشہور ادارہ ہے، اس کی شاخیں تمام ریاستوں میں پھیلی ہوئی ہیں. تاشقند، سمرقند اور دوشنبہ میں بھی ان اداروں میں جانا ہوا تھا. ماسکو کا "ادارہ الصداقۃ" شہر کی بہت ہی نفیس اور عالی شان عمارت میں ہے، ہمارے صدر جمہوریہ ڈاکٹر رادھا کرشنن جب "سوویت یونین" میں ہندوستان کے سفیر تھے. اسی مکان میں رہتے تھے اور سفارت کا دفتر بھی یہیں تھا۔

"ادارۃ الصداقۃ" میں ہمیں باضابطہ مدعو کیا گیا تھا اور بہت سے صحافی اور ارباب علم وادب ہم سے ملاقات کے لئے یہاں آئے تھے، دونوں ملکوں کے تعلقات اور دوسرے سماجی اور ثقافتی مسائل پر یہاں بہت دیر تک بے تکلفانہ باتیں ہوتی رہیں. ایک نوجوان روسی نے جن سے ایک دفعہ دہلی ہی میں ہماری ملاقات ہوئی تھی اردو زبان میں ہمارا استقبال کیا اور ادارے کے بعض دوسرے عہدیداروں نے روسی میں ــــ میں نے اردو میں ان تقریروں کا جواب دیا. اور اسی نوجوان نے میری تقریروں کا روسی میں ترجمہ کر دیا. یہ پُر لطف اجتماع کافی دیر تک رہا ــــ شام کو ہم نے یہاں بھی میٹرو (زمین دوز ریلوں) کی سیر کی، کہتے ہیں ماسکو جیسی زمین دوز ریلیں ساری دنیا میں نہیں ہیں. ان ریلوں کے کم وبیش نوّے اسٹیشن ہیں اور ہر اسٹیشن پر رونق ہے. ۳۰ر کو ہم ماسکو یونیورسٹی دیکھنے گئے، اس یونیورسٹی کی شہرت پہلے بھی سنی تھی. اب دیکھنے کا موقع مل گیا. یونیورسٹی کی وسیع اور سنگین عمارت ایک پہاڑی پر ہے اس وجہ سے اس کی خوبصورتی اور دل ربائی میں اور بھی اضافہ ہو گیا ہے، ماسکو یونیورسٹی کا شمار دنیا کی مشہور ترین یونیورسٹیوں میں ہوتا ہے

اس کی ایک ایک چیز دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے، ہم نے یہاں کئی گھنٹے صرف کئے مگر یونیورسٹی کا دسواں حصہ بھی نہ دیکھ سکے، اندازہ یہ ہوا کہ اس کے تمام شعبوں کو سرسری طور پر بھی دیکھنے کے لئے کم سے کم ایک ہفتہ کی ضرورت ہے۔ ہم نے چند گھنٹوں میں یہاں جو کچھ دیکھا اُس کے بیان کے لئے بھی ایک دفتر چاہیئے۔ یونیورسٹی کا میوزیم بھی کئی منزلوں میں پھیلا ہوا ہے۔ اس میں عجیب عجیب چیزیں دیکھیں۔ شہاب ثاقب کا اکتالیس کیلو وزن کا ایک ٹکڑا بھی دیکھا۔ یونیورسٹی کی عمارت اپنے محلِ وقوع کے اعتبار سے بھی دل آویز ہے۔ وسیع و عریض سبزہ زاروں اور فصیلوں کے سامنے نہر ماسکو بہہ رہی ہے۔ اور یہاں سے پورا شہر ایک کٹورے کی شکل میں نظر آتا ہے۔

لینن گراڈ کی طرح ماسکو میں بھی ایک مسجد ہے۔ مگر لینن گراڈ کی مسجد اس سے عالیشان ہے۔ آج جمعہ کی نماز ہم نے اسی مسجد میں پڑھی۔ مرد عورتیں ملاکر نمازیوں کی تعداد کئی ہزار تھی۔ نماز سے پہلے میری تقریر ہوئی جس کا روسی ترجمہ ایک اشتراکی نوجوان نے کیا۔ یہ نوجوان اردو سے زیادہ ہندی جانتا ہے۔ اس لئے اصرار کرتا رہا کہ ہلکی پھلکی زبان میں آہستہ آہستہ تقریر کیجئے۔ اس کا خیال رکھا گیا۔ خط میں تقریر کا خلاصہ لکھنے کی گنجائش نہیں ہے۔ میں نے مسلمانوں کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ ایک طرف وہ ملک کی معاشی اور سماجی زندگی میں زیادہ سے زیادہ دخیل ہونے کی کوشش کریں اور دوسری طرف اپنے مذہبی عقائد پر مضبوطی سے جمے رہیں۔ بوڑھوں کا فرض ہے کہ نوجوانوں اور بچوں کو مذہب کی ضرورت اور عظمت سے روشناس کرائیں۔

جمعہ کی نماز میں نے ہی پڑھائی، نمازی قراءت سے کافی متاثر تھے۔ نماز کے بعد امام مسجد مولانا احمد جان صاحب کے یہاں کھانا کھایا۔ کھانے میں بہت سے حضرات شریک تھے۔ یہ مجلس بھی دلچسپ رہی۔

تبصرے

المسند للحمیدی جلد اوّل و دوم : مرتبہ مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی تقطیع متوسط ضخامت ساڑھے پانسو صفحات ٹائپ جلی قیمت غالباً ۲۰ روپیہ - پتہ : (۱) مجلس علمی سملک ڈابھیل ضلع سورت (۲) مجلسِ علمی پوسٹ بکس نمبر ۳۸۸۲ کراچی ــ ۲

امام ابوبکر عبداللہ بن الزبیر الحمیدی المتوفی ۲۱۹ھ دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی کے اوائل کے عظیم المرتبت محدث اور فقیہہ ہیں۔ آپ کی فضیلت اور بزرگی کے لئے اِس سے بڑھکر اور کیا چاہیئے کہ ایک طرف امام شافعی کے رفیق ہیں جو اُن کے ساتھ مصر بھی گئے تھے اور دوسری طرف امام بخاری کے شیخ ہیں! اگرچہ یہ بات حیرت انگیز ہے اور افسوس ناک بھی کہ امام بخاری کی طرح اُن کے شیخ کی حدت و شدتِ طبع کے ناوک سے دقت کے بعض اجلۂ محدثین و فقہا جن میں امام اعظم بھی شامل ہیں محفوظ نہیں رہے ہے۔ تاہم اُن کی مسند مسانید احادیث میں بڑی بلند پایہ اور غالباً پہلی مسند تسلیم کی گئی ہے۔ کتابوں میں اس کے حوالے ملتے تھے مگر خود اصل کتاب مخطوطہ کی شکل میں عام دسترس سے باہر تھی۔ بڑی خوشی کی بات ہے کہ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے جو برِّ صغیر ہند و پاک میں فنِ حدیث کے محقق کی حیثیت سے آج اپنا جواب نہیں رکھتے اس طرف توجہ فرمائی اور ایک دیوبند اور دو حیدر آباد کے تین نسخوں کو سامنے رکھ کر اس درِّ ثمین کو مرتب کر کے وقف کر دیا۔ مولانا نے جس محنت و عرق ریزی اور جس قابلیت سے اس کتاب کو مرتب کیا ہے اُس کا صحیح اندازہ مطالعہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ مسند میں جتنی احادیث ہیں حواشی میں اُن سب کی تخریج کر کے اُن تمام کتابوں کے مکمل حوالے دیئے ہیں جہاں وہ احادیث موجود ہیں اور اُن کے طرق اور متون میں جو اختلافات ہیں اُن کی نشاندہی کی ہے۔ علاوہ ازیں اسماء و اعلام اور الفاظ غریبہ کا صحیح تلفظ اور اُن کی

تشریح وتوضیح کا اہتمام بھی کیا ہے۔ پھر اصل کتاب کے علاوہ اڈیٹنگ کے آج کل ترقی یافتہ اصول کے مطابق متعدد فہرستیں بڑی مفید اور اہلِ علم کے لیے بڑی کارآمد ہیں۔ مثلاً اعلامِ رجال واکمنہ کی فہرست کتابوں کی فہرست۔ استدراک وتعقیبات نہایت مفصل، مسانید کی فہرست الگ اور ساتھ ہی ابوابِ فقہ کی ترتیب سے ان کی ایک الگ فہرست جو احادیث کے نمبروں کے اعتبار سے ہے پھر جب مسند طبع ہو رہی تھی تو مولانا کو اس کا ایک اور نسخہ جو دمشق کے دارالکتب الظاہریہ میں تھا دستیاب ہو گیا۔ تعلیقات میں اس سے استفادہ کیا ہے اور اس کی روشنی میں اختلافِ نسخ کا ذکر کرتے چلے گئے ہیں۔ شروع میں ایک مفصل مقدمہ ہے۔ جس میں امام حمیدی کے حالات وسوانح، فضائل ومناقب اخلاق وعادات اور ان کے شیوخ تلامذہ کا تذکرہ ہے۔ مولانا موصوف اور مولانا حاجی محمد وصی موسی میاں سملکی مرحوم جن کی فیاضانہ علم نوازی کی بدولت یہ گنج شائگان باصرہ نوازِ عوام وخواص ہوا۔ اس کارنامہ پر اہلِ علم کے دلی شکریہ کے مستحق ہیں۔ فجزاھما اللہ جزاءً خیرا طباعت میں اگرچہ خاصا اہتمام کیا گیا ہے مگر افسوس ہے کہ اس کے باوجود غلطیاں اس قدر کثیر رہ گئی ہیں کہ اغلاط کی ایک طویل فہرست بھی اُن پر حاوی نہ ہو سکی ہے۔ اس کا کاغذ بھی اگر اس سے بہتر ہوتا تو وہ کتاب کے شایانِ شان ہوتا۔

ایضاح البخاری : مرتبہ مولوی ریاست علی بجنوری تقطیع متوسط ضخامت فی جز تقریباً سو صفحے کتابت وطباعت بہتر قیمت فی جز تقریباً دو روپیہ پچیس پیسے۔ پتہ: مکتبۂ مجلس قاسم المعارف دیوبند۔

یہ کتاب جو مجلس مذکور کی طرف سے جز جز ہو کر قسط وار چھپ رہی ہے مجموعہ ہے اُن تقریروں کا جو مولانا سید فخرالدین احمد صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند نے درس بخاری کے دوران میں ارشاد فرمائیں۔ لائق مرتب نے ان تقریروں کو پہلے صحیح بخاری کے متعلم کی حیثیت سے قلم بند کیا۔ دوسرے سال سامع کی حیثیت سے شریکِ درس ہوئے اور ان تقریروں پر نظر ثانی کر کے اُن میں کہیں کہیں اصلاح اور اضافے بھی کئے۔ آخر میں مولانا نے جزءً جزءً ان تمام مسودات کو سنا اور حسبِ ضرورت کہیں الفاظ کا ردو بدل کیا۔ اس طرح کتاب کی حیثیت ایک مستند

تصنیف سے کم نہیں ہے۔ مولانا ہندوستان کے اکابر علماء میں سے ہیں۔ حدیث کے ساتھ عرصۂ دراز سے غیر معمولی شغف اور اشتغال رہا ہے۔ اس بنا پر تراجم ابواب کی تشریح و توضیح۔ احادیث کے ساتھ اُن کی مناسبت پھر احادیث پر اسانید و طرق کے اعتبار سے کم اور متن کے لحاظ سے زیادہ تر کلام اور بحث احادیث سے مستنبط احکام فقہیہ کا مع دلائل کے تذکرہ اور اُن میں مذہب راجح کے وجوہ ترجیح۔ ساتھ ساتھ حسب موقع و ضرورت لطائف و نکات اور قصص و واقعات غرض کہ ان تقریروں میں وہ سب کچھ شگفتہ و عام فہم زبان اُردو میں موجود ہے جو حدیث کے اساتذہ اور طلباء کو درس بخاری میں درکار ہوتا ہے اس میں شبہہ نہیں کہ یہ بڑا مفید سلسلہ ہے جس سے عوام اور خواص دونوں استفادہ کر سکتے ہیں۔ مزید افادہ کی غرض سے شروع میں مولانا کے اور اس کے بعد امام بخاری کے مفصل حالات و سوانح بھی شامل کتاب ہیں۔ اُمید ہے مدارس عربیہ کے طلباء خاص طور پر اس سے استفادہ کریں گے۔

سالار جنگ میوزیم کے عربی مخطوطات کی فہرست جلد دوم مرتبہ جناب محمد اشرف صاحب تقطیع متوسط ضخامت ۲۹۰ صفحات ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت مذکور نہیں۔ پتہ: شری وی۔ ال دیو کمار اسٹنٹ ڈائرکٹر سالار جنگ میوزیم اینڈ لائبریری حیدر آباد۔

سالار جنگ میوزیم مختلف قسم کے عجیب و غریب نوادر کے علاوہ عربی فارسی اور اُردو کے ایسے مخطوطات پر بھی مشتمل ہے جن میں سے بعض دنیا میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ انہیں مخطوطات میں قرآن مجید کی تین سو اڑسٹھ (۳۶۸) جلدیں ہیں جن میں دو سو اکیس ۲۲۱ مکمل قرآن کی جلدیں ہیں۔ یہ جلدیں مختلف کاتبوں کے قلم سے مختلف خطوں مثلاً نسخ۔ مغربی کوفی۔ بہار۔ ریحان اور گلزار میں لکھے ہوئے ہیں اور اُن کی جلدوں پر اور اندر طلاکاری اور منبت عہدکاری کے کاموں کے عجیب و غریب نمونے ہیں۔ اس گنجِ گراں ارز میں ایک قرآن مجید بنی عباس کے مشہور خطاط یاقوت مستعصمی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے جو جہانگیر اور شاہجہاں کے مطالعہ میں بھی رہا ہے اور اس پر جہانگیر کے ہاتھ کی ایک تحریر اور دستخط بھی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب جس پر پیش لفظ ہمایوں کبیر نے لکھا ہے قرآن مجید کے انہیں مخطوطہ نسخوں کی ایک مکمل تشریحی فہرست ہے جس میں ہر نسخہ کا سائز، تعداد، صفحات، خطاط کا نام (اگر معلوم ہے) سن کتابت اور

اور اس کی دوسری خصوصیات کا بالالتزام ذکر انگریزی زبان میں ہے اور اگر نسخہ پر کچھ خاص نوٹ ہیں تو وہ بھی مع انگریزی ترجمہ کے نقل کر دیئے گئے ہیں۔ مزید برآں خطاطی کے مختلف نمونوں اور متعدد نسخوں کے ایک دو صفحوں کے فوٹوؤں نے کتاب کو سولہ سنگار اور نہایت مرصع بنا دیا ہے۔ آخر میں خطاطوں اور سنین کتابت کی فہرستیں ہیں جو اہلِ علم کے لئے بڑی کار آمد ہیں۔ لائق مرتب اور اُن کا محکمہ اس کارنامہ پر مبارکباد کا مستحق ہے۔ خدا کرے باقی جلدیں بھی جلد شائع ہوں۔

خیالاتِ عزیز: تقطیع متوسط۔ ضخامت ۲۴۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چار روپے پچاس پیسے۔ پتہ: کل پاکستان انجمن ترقی اردو، اردو روڈ کراچی۔

مولوی محمد عزیز مرزا اُن لوگوں میں سے تھے جنہوں نے سرسید کے قائم کردہ مدرسۃ العلوم سے سب سے پہلی مرتبہ یعنی ۱۸۸۲ء میں امتیاز کے ساتھ بی۔ اے پاس کیا۔ اس کے بعد مولوی صاحب حیدرآباد چلے گئے اور وہاں ترقی کرتے کرتے ہوم سکرٹری کے عہدہ تک پہنچے لیکن مرحوم کا ادبی اور علمی مذاق بھی بڑا پختہ اور رچا ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ عدلیہ اور انتظامیہ کی ہمہ گیر مصروفیتوں کے ساتھ آپ کا مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی برابر جاری رہا۔ اسی سلسلہ میں مرحوم نے مرہٹی اور سنسکرت اور شاید فرنچ زبانیں بھی سیکھیں اور کالیداس کے مشہور ڈرامہ "وکرم اروسی" کو اُردو کا جامہ پہنایا اور سنسکرت میں فن ڈرامہ نگاری کے موضوع پر ایک طویل اور فاضلانہ مقدمہ کے ساتھ اُس کو شائع کیا۔ مستقل تصنیف اور ترجمہ کے ساتھ مختلف جرائد و رسائل میں ادبی تاریخی اور سماجی عنوانات پر مضامین بھی لکھتے رہتے تھے۔ یہ کتاب اسی نوع کے ۲۷ مضامین کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ ان مضامین کو لکھے ہوئے ۸۰ ــ ۹۰ برس کا زمانہ ہو چکا ہے مگر ان پھولوں کی بُوباس اب بھی وہی ہے۔ خیالات اور مواد میں اب کوئی ندرت نہیں تو نہ ہو زبان و بیان کے ادبی تیور اب بھی بڑی کشش اور اثر آفرینی رکھتے ہیں۔ شروع میں نواب وقار الملک کے قلم سے مرزا صاحب کے حالات و سوانح پر ایک مقدمہ ہے جو بجائے خود لائق مطالعہ ہے۔

(۱) مضامین سلیم جلد اول ضخامت ۲۲۴ صفحات قیمت چار روپے پچاس پیسے۔

(۲) مضامین سلیم جلد دوم ضخامت ۲۱۴ صفحات قیمت چار روپے۔

(۳) **مضامین سلیم** جلد سوم ضخامت ۲۰۸ صفحات قیمت چار روپے۔ تقطیع متوسط کتابت وطباعت بہتر، پتہ: انجمن ترقی اردو کل پاکستان۔ اردو۔ روڈ کراچی مولوی وحید الدین سلیم اردو کے بلند پایہ ادیب، صحافی اور شاعر تھے۔ سخن فہمی کے ساتھ سخن گستری کا ملکہ اُن میں نطری تھا۔ سرسید اور حالی کی صحبت اور فیضانِ تربیت نے ہوا دیکر اس چنگاری کو آتش سوزاں بنادیا۔ سرسید کی نگرانی میں مسلم گزٹ اور علی گڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ کے اور پھر قدیم مجلۂ معارف کے سرگرم ایڈیٹر رہے اور اس حیثیت سے انہوں نے علمی، ادبی، تاریخی اور اصلاحی واخلاقی ہر قسم کے چھوٹے بڑے سینکڑوں مضامین لکھے۔ جو دیرینہ ہوجانے کے باوجود زبان وبیان کی خوبی اور معلومات کے اعتبار سے آج بھی اپنی مستقل قدر وقیمت رکھتے اور اس لئے لائق مطالعہ ہیں۔ شیخ محمد اسمٰعیل صاحب پانی پتی نے پُرانے اخبارات و رسائل کے بوسیدہ فائلوں سے منتخب کرکے کچھ مضامین شائع کئے ہیں۔ جن کی تین جلدیں اس وقت زیرِ تبصرہ ہیں۔ ان میں سے پہلی جلد کے سب ہی مضامین علمی اور ادبی اعتبار سے بڑے اہم اور بصیرت افروز ہیں باقی دو جلدوں میں جو مضامین ہیں اگرچہ اُن میں سے اکثر وبیشتر اخباری قسم کے ہیں مگر ہیں وہ بھی پڑھنے کے لائق۔ اگر لائق مرتب مرحوم کے تمام علمی اور ادبی مضامین کو جن میں سے بعض اردو میں بھی چھپے تھے یکجا شائع کرسکیں تو یہ بڑی ادبی خدمت ہوگی۔

امام الہند (تعمیر افکار) از جناب ابوسلمان الہندی تقطیع متوسط کتابت وطباعت متوسط درجہ کی، ضخامت ۳۸۰ صفحات قیمت مجلد چھ روپے۔ پتہ: مکتبۂ اسلوب کراچی۔ ۱۸

مولانا ابوالکلام آزاد پر کتابیں شائع کرنے کی غرض سے کراچی میں ایک ادارہ آزاد ریسرچ انسٹیٹیوٹ کے نام سے قائم ہوا ہے۔ اور یہ پہلی کتاب ہے جو ادارہ کی طرف سے چھپی ہے۔ اس میں مرف مولانا کی ابتدائی زندگی کے حالات جس کے بعض گوشے یا تو زیادہ اُجاگر نہیں تھے یا تھے مگر بعض لوگوں نے اُن کو محلِ نظر یا مختلف فیہا بنادیا تھا یعنی حسب ونسب خاندانی۔ تعلیم وتربیت۔ بہن بھائی، اساتذہ، شاعری انشاپردازی اور انگریزی اور فرانسیسی زبانوں کی تعلیم، عراق ومصر کا سفر وغیرہ سب سنجیدہ ومتین اور شگفتہ انداز میں لکھے گئے ہیں جو کچھ لکھا ہے۔ مواد جمع کرکے کافی غور وخوض کے بعد لکھا ہے۔ استفادہ اپنے سب پیشرؤں

سے کیا ہے مگر آنکھ بند کر کے کسی معاملہ میں بھی کسی کی رائے قبول نہیں کی۔ خود مقدمات مرتب کر کے نتائج نکالے ہیں۔ مولانا کے مخالف سے مخالف کا بھی نام لیا ہے تو سنجیدگی اور شرافت کے ساتھ۔ غرض کہ مولانا پر اب تک جو کتابیں لکھی گئی ہیں اُن کے ذخیرہ میں یہ کتاب ایک خوشگوار اور مفید اضافہ ہے۔

مطائباتِ شبلی: جناب ایس۔ جالب مظاہری تقطیع موزوں ضخامت ۱۲۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپے پچاس پیسے۔ پتہ: علوی بکڈپو۔ محمد علی روڈ۔ بمبئی ۳

مولانا شبلی اپنے غیر معمولی علمی و تحقیقی کمالات کے علاوہ فطری ادیب بھی تھے۔ اس لئے تحریر و تقریر میں اُن کی زبان اور قلم سے بیساختہ ایسے فقرے نکل جاتے تھے جو فصاحت و بلاغت اور جدت و ندرت کی جان ہوتے تھے۔ اِس کتاب میں مولانا کے ایسے ہی فقرے مختلف عنوانات کے تحت یکجا کر دیئے گئے ہیں۔ اگرچہ یہ کتاب جامع نہیں ہے۔ تاہم اس سے مولانا کے مزاج و طبیعت، اخلاق و عادات، ذہانت و طباعی اور شوخ گفتاری پر روشنی پڑتی ہے۔ اور پڑھنے میں کیف حاصل ہوتا ہے۔

بُرہان

جلد ۵۱	رجب ۱۳۸۳ھ مطابق دسمبر ۱۹۶۳ء	شمارہ ۶

فہرستِ مضامین

نظرات	سعید احمد اکبر آبادی	۳۲۲
جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل۔	پروفیسر جوزف شاخت ترجمہ: از جناب مولوی فضل الرحمن ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی (علیگ) مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۳۲۵
مذہب کیا ہے؟	سوامی رویکانند جی کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ ترجمہ: از دھرم سروپ صاحب بی، اے دآنرز	۳۳۸
میر کا سیاسی اور سماجی ماحول	جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاد جامعہ ملیہ اسلامیہ	۳۴۷
جمیل الزھادی عراق کا نامور شاعر۔	جناب مولوی محمود الحسن صاحب ندوی ایم۔ اے علیگ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔	۳۶۱
دیارِ غرب کے مشاہدات و تاثرات	سعید احمد اکبر آبادی	۳۷۰
ادبیات		
غزل	جناب سید عبدالوہاب صرفی حیدر آبادی	۳۷۸
غزل	جناب الم صاحب مظفر نگری۔	۳۷۹
غزل	جناب سعادت نظیر صاحب	۳۸۰
تبصرے	س۔	۳۸۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

گذشتہ مہینے مسٹر کینیڈی کا قتل دنیا کا سب سے زیادہ الم انگیز واقعہ بھی ہے اور خصوصاً اس ملک کے حکمرانوں کے لئے سبق آموز و عبرت انگیز بھی! الم انگیز اس لئے کہ مسٹر کینیڈی اپنے دل و دماغ کے غیر معمولی اوصاف و کمالات کے باعث ایک نہایت وقیع اور بلند پایہ شخصیت کے مالک تھے۔ اُن کے یہی وہ کمالات تھے جنھوں نے دو برس کے اندر ہی کم عمر و جوان ہونے کے باوصف ان کو بین الاقوامی دنیا کا ہر دلعزیز ہیرو اور لیڈر بنا دیا تھا۔ اور سبق آموز و عبرت انگیز! وہ اس لئے کہ ایک طرف دنیا کی سب سے زیادہ طاقت ور متمول اور ترقی یافتہ حکومت کا جوان و کم سال سربراہ ہے جس کے لئے عیش و تنعم کی زندگی بسر کرنے میں نہ کوئی رکاوٹ ہے اور نہ اُس کے اسباب کی کمی۔ مگر اس کے باوجود اپنے ملک کی مظلوم و مقہور اقلیتوں کی دادرسی کا اُس نے جو عزم اور اعلان کیا ہے اُس میں وہ اس درجہ سچا۔ پختہ اور استوار ہے کہ اُس کی اپنی قوم سخت منحرف ہو کر اُس کی جان کی دشمن ہو گئی ہے۔ لیکن اسے اس کی ذرا پروا نہیں۔ وہ جو کہتا ہے اُسے کر گذرتا ہے۔ یہاں تک کہ اسی راہِ حق و صداقت میں وہ جان بھی دے بیٹھتا ہے۔ اور دوسری طرف اس ملک کے حکمراں ہیں کہ اقلیتوں کے دستوری حقوق کی حفاظت و نگرانی کے بلند بانگ دعوے کرتے ہیں۔ مگر اکثریت جس کی حمایت اُن کے اقتدار کا سہارا ہے اُس کی ناراضگی کے ڈر سے بہت سے زبانی اور کاغذی وعدے خوابِ پریشاں سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ وہاں فرض شناسی ہے اور یہاں

خود غرضی ۔ وہاں ایمان داری ۔ حق گستری اور اس کے لئے جاں سپاری ہے ۔ اور یہاں بے ایمانی کوتاہ نظری اور بزدلی ۔ فاعتبروا یا اولی الابصار ۔

چنانچہ اس ملک کا حکمراں طبقہ کس درجہ روشن خیال اور فراخ حوصلہ ہے اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ علی گڈھ مسلم یونیورسٹی کے نام میں لفظ مسلم آج سولہ برس ہو گئے کہ آنکھوں میں خار کی طرح برابر کھٹک رہا ہے اور رہ رہ کر اسی سوال کو اٹھایا جاتا ہے ۔ گویا ملک میں نہ کہیں رشوت ستانی ہے اور نہ بددیانتی نہ امن وامان کا فقدان ہے اور نہ بداخلاقی ۔ یہاں کے حکام نہ فرض ناشناس ہیں اور نہ عوام میں بے چینی اور اضطراب ہے ۔ نہ یہاں فرقہ پرستی کا سر اونچا ہے اور نہ اقلیتوں کے ساتھ ناانصافی ہو رہی ہے ۔ غرض کہ وہ چیزیں جن سے ملک کی سالمیت کو خطرہ ہو ۔ اور جنھیں سیکولرزم اور جمہوریت کے لئے باعثِ ننگ وعار سمجھا جائے ان میں سے اب کوئی چیز نہیں ہے اور بس سیکولرزم کو خطرہ اور شدید خطرہ ہے تو مسلم یونیورسٹی میں لفظ "مسلم" سے ہے تاریخ اور سیاست کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ جو حکومت حقائق سے چشم پوشی کر کے اس قسم کی گھناؤنی جذباتیت میں مبتلا ہو جائے ، اُس کے ہاتھوں میں ملک کا مستقبل کس درجہ غیر یقینی اور تشویش انگیز ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ یونیورسٹی کے محترم وائس چانسلر جناب بدرالدین طیب جی نے ۲۶ نومبر کو مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسہ میں جو خطبۂ صدارت پڑھا اور پھر ایک تجویز کے سلسلہ میں جو تقریر کی اُس میں آپ نے بڑی صفائی اور قوت کے ساتھ نام کے بدلنے کی مخالفت کی اور فرمایا کہ دنیا میں اور بھی ترقی یافتہ اور صحیح معنی میں سیکولر حکومتیں قائم ہیں مگر یہ اندھیر کہیں نہیں ہے کہ مختلف مذہبی فرقوں کے اداروں اور اُن کی تعلیم گاہوں کے ناموں کو بدلنے کی کوشش کی جائے ، کوشش تو درکنار اس کا خیال تک نہیں ہوتا ۔ بنارس اور علی گڈھ کی یونیورسٹیاں خاص تہذیبی اور ثقافتی یونیورسٹیاں ہیں اور ہندو اور مسلم کے الفاظ اسی تہذیب اور ثقافت کی نشان دہی کرتے ہیں ۔ پس جب ملک کا دستور ہر تہذیب اور ثقافت کو نہ صرف زندہ رہنے بلکہ ترقی کے

مواقع فراہم کرنے کی ضمانت کرتا ہے تو پھر ان دونوں یونیورسٹیوں کے نام سے ان کے اپنے تہذیبی نشان کو محو کر دینے کے کیا معنی ہیں؟ آنمحترم نے تقریر کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا کہ اگر سیکولرزم کے معنی کسی فرقہ کے تہذیبی اداروں کے نام بدلنا ہی ہیں تو میں صاف اعلان کرتا ہوں کہ میں ہر گز اس سیکولرزم کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوں۔ اور آخر میں فرمایا" میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں اور اب پھر کہتا ہوں کہ اگر یونیورسٹی کے نام سے لفظ مسلم اُڑایا گیا تو میں استعفاء دے دوں گا"

آپ نے دیکھا یہ کون کہہ رہا ہے؟ ایک وہ جو ملک کا نہایت قابل اور تجربہ کار انڈین سول سروس کا سینئر ممبر رہ چکا ہے اور محکمۂ خارجہ کے فرسٹ سکریٹری کی حیثیت سے جس کی نگاہ دنیا کے تمام اعلیٰ ترقی یافتہ ملکوں کے وسائیر۔ اُن کی عملی تشکیل۔ اور اُن کے طریق حکومت پر ہے اور جو آج خود نہیں بلکہ تین پشتوں سے نیشنلزم اُس کے خاندان کا ورثہ رہا ہے۔

به بیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

افسوس ہے پچھلے دنوں مولانا محفوظ الرحمٰن صاحب نامی بھی وفات پا گئے۔ مرحوم دیوبند کے تعلیم یافتہ اور علماً وعملاً اس کی روایات کے حامل تھے۔ آزادی کے بعد اترپردیش میں پارلیمنٹری سکریٹری بھی ہو گئے تھے اور اسی زمانہ میں راقم الحروف کو اُن کے ساتھ قیام کرنے اور ان کی فیاضانہ میزبانی سے لطف اندوز ہونے کا متعدد بار موقع ملا تھا۔ مگر یہ جامۂ تنگ ان کے قامت آزاد پر راس نہیں آیا۔ اس لئے جلد ہی استعفاء دے دامن جھاڑ کر کھڑے ہو گئے اور اب انھوں نے اپنی زندگی مسلمان بچّوں اور بچیوں کو قرآن مجید کی تعلیم کے ساتھ ساتھ عربی زبان کی تعلیم کے لئے وقف کر دی جو مرحوم کے نزدیک ملک کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کو دین پر قائم رکھنے کے لئے بہت ضروری تھی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں ایک نئے طرز پر انھوں نے متعدد رسالے اور کتابیں لکھیں اور اُن کی اشاعت اور تبلیغ کے لئے دور دراز کے سفر کئے۔ کام ہمت اور طاقت سے بہت زیادہ تھا اس لئے اچانک فالج کا حملہ ہوا اور اس میں ایسے مبتلا ہوئے کہ ایک مرتبہ جو پڑے تو پھر اٹھنا نصیب نہیں ہوا۔ آخر پانچ چھ برس کی مسلسل معذوری اور بے بسی کے بعد گذشتہ ماہ داعی اجل کو لبیک کہہ گئے۔ رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً۔

قسط سوم

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

پروفیسر جوزف شاخت

ترجمہ

از جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم، اے، ایل، ایل، بی (علیگ) مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

روایتی اسلامی قانون کی موجودہ ہیئت میں تبدیل و ترمیم کے رجحان کے پہلو بہ پہلو جو مشرق ادنیٰ کے عرب ممالک میں اچھی طرح پھیل چکا ہے، ایک بظاہر مخالف رجحان بھی پایا جاتا ہے اور وہ ہے فقہِ اسلامی کے اصولی قواعد کی بنا پر عقود والتزامات کے ایک ایسے جدید قانون کی تحقیق کی خواہش جس میں نہ صرف اسلامی قانون کے خصوصی اداروں کو استعمال کیا گیا ہو بلکہ جس میں عمومی رسمی اور صوری اصولوں سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہو جنھیں متقدمین فقہا نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا تھا۔ اسے "سیکولر اسلامی قانون" کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ نام اگر تاریخ کی روشنی میں دیکھا جائے تو تناقض فی الصفات ہے۔ یہ رسمی فنی قواعد واصول جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کسی درجے میں بھی اسلامی نہیں[1]۔ فقہِ اسلامی میں ان کی حیثیت قطعی بیرونی اور خارجی عناصر کی ہے۔ اگر کسی جدید سیکولر قانون کی تخلیق ضروری ہی ہے تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ روایتی نظام کے کسی بھی اصولی خدوخال کو کیوں برقرار رکھا جائے۔ مزید براں ہم دیکھتے ہیں کہ اس قانون کی تخلیق کی تجویز پیش کرنے والے بڑی حد تک وہی لوگ ہیں جو اسلامی قانون کی

[1] بالا ص

جدت پسندانہ تشکیل علمی زندگی کے ان گوشوں میں بھی کرنا چاہتے ہیں جہاں اب تک اس کا انطباق ہوتا رہا ہے۔ مثال کے طور پر عبدالرزاق السنہوری جس نے خلافت کے نظریئے کے مقابلے میں اس کے عملی ارتقاء پر فقہ اسلامی کے احکام خمسہ کا اجرا کرنے کی کوشش کی ہے[1]۔ مذکورہ دونوں رجحانات کا سرچشمہ ہی۔ ان امور سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی "قانون کے تصور کی گرفت جدت پسند اسلامی "قانون دانوں کے دماغوں پر کتنی سخت ہے۔ عمل کے ان دونوں مسلکوں کے پس پشت جو مشترک مقصد کام کر رہا ہے وہ یہ ہے کہ مغرب سے مستعار لئے ہوئے جدید تصورات کو روایتی قالب میں پیش کیا جائے لیکن اس بات کا احساس تقریباً مفقود ہے کہ یہ دونوں مسالک باہم متناقض ہیں[2]۔

"سیکولر اسلامی "قانون سازی" کے ساتھ اس دلچسپی رکھنے کے نتیجے میں ایسے متعدد مطالعات وجود میں آئے ہیں جن میں شرق ادنیٰ کے جدت پسند مسلمان "قانون دانوں نے روایتی اسلامی فقہ کے فنی اور رسمی اصول و قواعد کو پیش کر کے رومی اور جدید فرانسیسی "قانون کے اصول و قواعد سے ان کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے[3]۔ اگرچہ اس کوشش میں پلہ اپنا ہی بھاری رکھنے کا جذبہ نمایاں طور پر موجود ہے۔ اس تقابلی مطالعے کے ذریعے ان حضرات نے اسلامی "قانون عقود و التزامات کو بعض اوقات ایک تقابلی زاویہ نظر سے جدید قانونی فکر کی عنواناتی تقسیموں کے تحت پیش کرنا چاہا ہے[4]۔

---

[1] بالا ص ؟

[2] سیکولر اسلامی "قانون سازی" کا ایک لازمی نتیجہ عدل گستری کے نظام کی وحدانیت کا مطالبہ ہے جس کے پیش نظر مصر (بالا ص ۱۴۸) اور تونس (زیر ص ۱۲۴) میں محاکم شرعیہ کو توڑ دیا گیا۔ [3] باوجودیکہ ماضی میں برطانیہ اور مصر کا نہایت قریبی تعلق رہا تاہم امتیازات اجنبیہ کی بنا پر انگریزی "قانون اور فلسفہ "قانون مصر کے جدید قانونی فکر پر اثر انداز نہ ہو سکا (دیکھئے LETTERS FROM AN EGYPTIAN TO AN ENGLISH POLITICIAN UPON THE AFFAIRS OF EGYPT (مصری امور کے بارے میں ایک مصری کے خطوط ایک انگریز سیاستداں کے نام) مع مقدمہ از جان ایم۔ رابرٹسن (ROBERTSON)، ایم۔ پی؛ لندن (روٹلیج اینڈ سنز) ۱۹۰۸ء۔ صرف فلسطین میں برطانوی انتداب کے زیر اثر عثمانی "مجلہ" اور انگریزی "کامن لا" (باقی ص ۳۳۲ پر)

وسیکولر اسلامی قانون سازی' کے علم بر داروں کے عزائم بڑے بلند ہیں۔ السنہوری کہتا ہے کہ مصر کے دیوانی قانون کی نئی تشکیل کا ایک اہم عنصر اسلامی قانون ہے[1] لیکن ان کوششوں کے جو نتائج اب تک برآمد ہوئے ہیں وہ ندرت اور اہمیت دونوں میں سے کسی کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ جب سے شرقِ ادنیٰ کے ممالک میں مغرب سے متاثر دیوانی قوانین کا اجرا ہوا تب اسلامی قانون کے بعض اہم ادارے مثلاً شفعہ، حوالہ، خیار الشرط، سَلَم اور یہ اصول کہ نشہ آور اشیاء کی بیع کے نتیجے میں جو دَین لازم آتا ہے اس کے لئے قانونی چارہ جوئی نہیں کی جا سکتی، برابر مصر اور دوسرے ممالک کے دیوانی قانون میں برقرار رکھے گئے اور سنہ ۱۹۴۹ء کے مصری دیوانی قانون کے توضیحی نوٹ کے علی الرغم اسلامی قانون اس دیوانی قانون کے اجزائے ترکیبی میں اس سے زیادہ شامل نہیں جتنا اس کے پیشرو قانون میں تھا۔[2] زیر بحث رجحان کے عملی اثرات صرف سنہ ۱۹۴۹ء کے مصری دیوانی قانون کے ابتدائی پیراگراف میں ظاہر ہوتے ہیں جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ اگر کسی مسئلے کے بارے میں قانون مذکور میں صراحۃً یا دلالۃً کوئی

(بقیہ صفحہ ۳۲۶) کے باہمی امتزاج سے اینگلو محمڈن لا کی طرح ایک چیز وجود میں آئی۔ دیکھئے: سی۔ اے ہوپر (Hooper) The Civil Law of Palestine And Trans-Jordan (فلسطین اور شرق اردن کا دیوانی قانون)، (۱) یروشلم (عزیل پریس) ۱۹۳۶؛ (The Times) ۱۶ر ستمبر سنہ ۱۹۵۵ء۔

[2] مثال کے طور پر دیکھئے: صبحی محمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بیروت ۱۹۴۶؛ ایضاً: النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ۲ جلد، بیروت ۱۹۴۸؛ مصطفیٰ احمد الزرقاء: المدخل الفقہی العام الی الحقوق المدنیۃ، دمشق ۱۹۵۲ (یہ پہلی جلد ہے ایک کتاب کی جس کا معنی خیز نام القانون الاسلامی فی زیہ الجدید ہے)؛ محمد یوسف موسیٰ: الاموال ونظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۲؛ عبد الرزاق احمد السنہوری: مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲ جلد (اب تک اس کی ۶ جلدیں چھپ چکی ہیں مترجم)، قاہرہ ۱۹۵۴-۵۵۔

---

[1] دیکھئے: Introduction A L'ETUDE DU DROIT Comparé EN L' Honneur D'Edouard (LAMBERT ج ۲ (۱)، ۶۲۱-۶۴۲ (باقی صفحہ ۳۲۸ پر)

ہدایت نہیں ملتی تو عرف و عادۃ (CUSTOM) اور فطری انصاف (NATURAL JUSTICE)
کے اصولوں کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون (یعنی فقہ اسلامی) کے اصولوں سے بھی رجوع کیا جائے گا۔ دوسرے
مقامات جہاں ان اثرات کے نشانات ملتے ہیں ۱۹۴۹ء کے شامی دیوانی قانون اور ۱۹۵۳ء کے عراقی
دیوانی قانون کے ابتدائی پیراگراف ہیں (اگرچہ مذکورہ متعدد عناصر کے تقدم و تاخر کے بارے میں ان
قوانین میں باہم اختلاف پایا جاتا ہے[۱]۔ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۵۳ء دونوں مرتبہ کے شامی دستور نے تو اس
بات کا بڑی صراحت سے اعلان کیا ہے کہ اسلامی قانون (یعنی فقہ اسلامی) قانون سازی کا حقیقی
ماخذ اور اصل مصدر ہے۔ اب دیکھنا صرف یہ ہے کہ یہ اصول جس کے خلاف شام کی عیسائی اقلیتوں
نے زبردست احتجاج کیا، عملی زندگی میں کس طرح جاری کیا جاتا ہے۔ پھر یہ بات بھی کچھ کم اہم نہیں ہے
کہ اسلامی قانونی جدت پسند حضرات، جن کا تذکرہ ہو رہا ہے اپنے مسلک کے برخلاف اسلامی قانون اور
فقہ اسلامی کی وفاداری کا بھی وقتاً فوقتاً زبانی دم بھرتے رہتے ہیں۔ انھوں نے کم از کم ایک لحاظ سے
اپنے دعوے کو حق بجانب ثابت کر بھی دیا ہے، وہ یہ کہ یہ انھیں کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ مشرق ادنیٰ
کے متعدد عرب ممالک خصوصاً مصر، شام اور عراق میں پارلیمنٹ کے بنائے ہوئے قوانین میں ایسی
مشابہت پیدا ہو گئی ہے جو ایک خاندان کے مختلف افراد میں پائی جاتی ہے یہاں تک کہ السنہوری جس کی
ذاتی کوششوں کو اس ارتقا میں بڑا دخل رہا ہے "عرب سول کوڈ" (عرب دیوانی قانون) کے الفاظ استعمال کرتا ہے[۲]۔

(بقیہ صہ) [۱] لبنان ڈی بلغاں: در مجلہ REVUE ALGERIENNE (الجزائری جائزہ)، جلد ۲، ۱۹۵۶ء، ۲۱۱ - ۲۲۲؛

اے ڈمیلیار (D'EMILIA): ANNUARIO DI DIRITTO COMPARATO E DI STUDI-

LEISLARIVI (تقابلی قانون اور مطالعہ تقنین کا سالنامہ)، جلد ۳۱، ۱۹۵۶ء، ۱۱۴ - ۱۳۶۔

---

[۱] ان قوانین کے تاریخی پس منظر کے لئے دیکھئے: زہیر امی جدید در مجلہ GEORGE WASHNGTON LAW REVIEW
(جارج واشنگٹن جائزہ قانون) ۱۹۵۳ء، ۱۷۶ - ۱۸۶ [۲] در "العالم العربی" جلد ۲ قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۵ - ۲۹؛ مزید دیکھئے: محمد علی عرفہ:
التقنین المدنی الجدید (مختلف دیوانی قوانین کے متون کا تقابلی مطالعہ ہے)، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ عرفہ کے دعاوی کی ضروری حد بندیوں
کے لئے دیکھئے ڈمیلیا: (ANNUARIO) محولہ بالا جلد ۳۲، ۱۹۰۷، ۸۲ - ۱۱۷ (خصوصاً ص ۱۱۷)

اب سے کافی عرصہ پہلے تونس میں فرانسیسی حکومت کے زیر سایہ ایک ایسے قانون کا اجرا ہوچکا ہے جو باعتبار اپنے نظام کے اس وجہ سے کہیں زیادہ دور رس اثرات رکھتا ہے کہ اگرچہ اس کا ماخذ براہ راست فقہِ اسلامی ہے لیکن اس کا انطباق سیکولر عدالتوں کے ہاتھ میں سونپا گیا۔ دیگر ممالک میں جن معاملات کے بارے میں عموماً روایتی اسلامی قانون پر عمل کیا جاتا ہے اُن کے بارے میں تونس کی شرعی عدالتیں (المحاکم الشرعیہ) ابھی اسلامی قانون کی پیروی کرتی تھیں۔ مذکورہ معاملات کے علاوہ باقی ماندہ دیوانی اور کل فوجداری اختیارات 'اوزارا' (OUZARA) کی سیکولر عدالت کے ہاتھ میں تھے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر کارکردگی میں اضافے کے لئے اوزارا کی عدالت کو نہ صرف جدید خطوط پر دوبارہ منظم کیا گیا بلکہ اس کے لئے ایک دیوانی قانون فراہم کرنے اور قانون کے بارے میں بے یقینی اور بے اصولے پن کو ختم کرنے کے لئے ایک کمیشن مقرر کیا جس کی طرف آنجہانی پروفیسر ڈی سنٹیلانا (D. SANTILLANA) المتوفی ۱۹۳۱ء نے جو اسلامی قانون کے خصوصی ماہر ہونے کے علاوہ پیشہ ور وکیل بھی تھے، تونس کے دیوانی اور تجارتی قوانین کا ایک مسودہ ۱۸۹۹ء میں پیش کیا۔[1] یہ مجموعہ قوانین، جس کا نام 'کوڈ سنٹیلانا' (مدونہ سنٹیلانا) (CODE SANTILLANA) ہے، اسلامی اور رومی قانون کے مشترک خدوخال پر زور دیتا ہے۔ اس کے ایک حصے کو ۱۹۰۶ء میں قانون العقود والالتزامات کے نام سے تونس کے دیوانی قانون کی حیثیت سے نافذ کردیا گیا۔

تونس ہی وہ ملک ہے جس میں مالکی مفتی اعظم محمد بن جعیط نے ۱۹۴۷ء میں وزیر انصاف کے عہدے پر فائز ہونے کے بعد ایک ایسا کمیشن مقرر کرنے کا جرأت مندانہ اقدام کیا جس کے سپرد اسلامی عائلی قانون کے ایک ایسے مجموعے کی تیاری تھی جو مالکی اور حنفی مذاہب فقہ کے اصولوں کو جنھیں تونس میں یکساں طور پر مستند تسلیم کیا جاتا تھا، ہم آہنگ کردے۔[2] ہم اس اقدام کو

---

[1] CODE CIVIL ET COMMERCIAL TUNISIEN (دیوانی اور تجارتی قانون) ایک تجویز جس پر ایم۔ ڈی۔ سنٹیلانا کی رپورٹ کی روشنی میں بحث کرکے منظور کیا گیا، تونس (IMPRIMERIE GENERALE) ۱۸۹۹ء۔

[2] کوڈ سنٹیلانا کے برخلاف یہ دوسری چیز خالص تونسی کوشش تھی۔

جرأت مندانہ اس لئے کہہ رہا ہوں کہ ہم اس وقت روایتی اسلامی فقہ کی فضا میں گفتگو کر رہے ہیں نہ کہ قانونی جدت پسندی کی۔[1] تونس میں وزارت کی تبدیلی کی وجہ سے یہ عظیم الشان منصوبہ خاک میں مل گیا۔ قوانین کے اس مجموعے کے چھپے ہوئے نسخے ۱۹۵۰ء میں تلف کر دیئے گئے۔[2] تاہم یہ بات بجائے خود کم اہم نہیں کہ تونس میں یہ ممکن ہے کہ روایتی مسلک کا ایک فقیہ اسلام جو مفتی اعظم بھی ہے وزیر انصاف اور وزیر کی حیثیت سے اوزارا کی سیکولر عدالت کا ذمہ دار بن جائے۔ یہ زمانہ کم و بیش وہی ہے جب مصر میں روایت پسند فقہائے اسلام نے اس سرکاری جشن میں حصہ لینے سے انکار کر دیا تھا جو اس ملک کے سیکولر نظام عدل گستری کے ایک اہم موڑ یعنی مخلوط عدالتوں کے توڑنے کی خوشی میں برپا کیا گیا تھا۔ آخر کار تونس نے ۱۹۵۶ء کے قانون کو منظور کر کے اپنے آپ کو ان ملکوں کا میر کارروان ثابت کر دیا جو اسلامی قانونی جدت پسندی کی منزل کی طرف سرگرم سفر ہیں۔ سب سے پہلے اوقافِ عامہ ختم کئے گئے اور ان کی آمدنیوں کو حکومت کی ملک قرار دے دیا گیا۔ یہ فعل قانونی اہمیت کے اعتبار سے شام اور مصر کے اوقاف کے خاتمے سے کہیں بڑھ کر تھا۔[3] دوسرے ایک سال قبل کے مصری قانون کی پیروی کرتے ہوئے محاکم شرعیہ کے ان اختیارات کو جن کے تحت وہ روایتی اسلامی قانون کا انطباق کیا کرتے تھے سلب کر لیا گیا اور تیسرے تونس کے لئے احکام شخصیہ کا ایک نیا قانون بعنوان مجلۃ الاحکام الشخصیۃ (TUNISIAN CODE OF PERSONAL STATUS) منظور کر کے نافذ کر دیا گیا۔[4] اگرچہ تونس کی وزارت انصاف نے ایک گشتی مراسلے میں اس بات کا دعویٰ

---

[1] روایت پسند علما کے احتجاج اور مخالفت کی وجہ سے شاہ ابن سعود مرحوم کو اسی نوعیت کی ایک تجویز کو ۱۹۲۷ء میں مسترد کر دینا پڑا تھا۔ دیکھئے: ORIENTE MODERNO (مجلہ شرق جدید) جلد ۸، ۱۹۲۸، ۳۶-۳۸، سی۔ اے نالینو (NALLINO): RACCOLTA DI SCRITTI (مجموعہ مقالات) ۱، روم ۱۹۳۹، ۶۹-

[2] اس دور کے سیاسی حالات کے لئے ... دیکھئے: مجلہ شرق جدید محولہ بالا، جلد ۳۳، ۱۹۵۳، ۲۱۶ [3] دیکھئے: بالا ص ۲۷۰ بعد [4] انگریزی ترجمہ از جی۔ این۔ اشفائر (SFEIR): MIDDLE EAST JOURNAL (مجلہ شرق اوسط) جلد ۱۱، ۱۹۵۷، ۳۰۹-۳۱۸؛ فرینچ ترجمہ مع تفصیلی شرح از کولومر (COLOMER): (باقی ص ۳۳۱ پر)

کیا ہے کہ اس قانون کو اسلامی قانون کے اعلیٰ درجہ کے ماہرین نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے اور اگرچہ اس قانون نے بعض ایسے اداروں کو برقرار رکھا جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے خالص اسلامی ہیں مثلاً مہر، رضاعت کی بناپر حرمتِ نکاح، اور باوجودیکہ یہ قانون فروعی مسائل میں تونس میں مستند سمجھے والے دونوں فقہی مذاہب میں سے کسی ایک سے ضرور متفق ہیں تاہم کسی دوراز کار تاویل کے ذریعے اسے روایتی اسلامی قانون کا چربہ قرار دینا اور یہ کہنا کہ یہ روایتی اسلامی قانون ہی کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے ممکن نہیں۔ تونس کے بہت سے اعلیٰ درجہ کے علمائے جن کا تعلق عدالتوں سے تھا اس قانون کے خلاف ایک فتویٰ صادر کیا جس میں اس کوڈ کی کھل کر مخالفت کی گئی۔ ان علماء میں سے چار لے جن میں مالکی اور حنفی دونوں مذاہب کے مفتی اعظم بھی شامل تھے بطور احتجاج کے عدالت عالیہ (TRIBUNAL SUPERIEUR) سے جس کے وہ ممبر تھے استعفا دے دیا[۱]۔ یہ صحیح ہے کہ کوڈ کا جو حصہ قانون وراثت سے متعلق ہے اس نے اسلامی قانونِ وراثت کو بغیر کسی تبدیلی کے بعینہٖ قبول کر لیا ہے[۲] جس کی وجہ یقیناً یہ تھی کہ یہ سمجھا گیا کہ تونس کے سماجی

(بقیہ صفحہ ۳۲۰) REVUE ALGERIENNE (الجزائری جائزہ)، جلد ۷۲، ۱۹۵۶ء، ۹۹-۲۲۹؛ نیز دیکھئے مطالعات از جے۔ روسیے (ROUSSIER): REVUE JURIDIQUE ET POLITIQUE DE L'UNION FRANÇAISE (فرانسیسی یونین کا قضائی و سیاسی جائزہ)، ۱۹۵۷ء، ۲۱۳-۲۳۰؛ واز ای۔ پرٹش (PRITSCH): THE WORLD OF ISLAM (مجلہ عالم اسلام)، نیا سلسلہ جلد ۵، ۱۹۵۶ء، ۱۸۸-۲۰۵؛ واز جے۔ ڈی۔ اینڈرسن (ANDERSON): INTERNATIONAL AND COMPARATIVE LAW QUARTERLY (سہ ماہیٔ بین الاقوامی و تقابلی قانون)، ۱۹۵۸ء، ۲۶۲-۲۷۹۔

---

[۱] یہ دلچسپ بات ہے کہ فتوے پر دستخط کرنے والے سب حضرات نے یہ طرزِ عمل اختیار نہیں کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قانون کے خلاف رسمی طور پر احتجاج کرنے کے بعد وہ اسلامی قانون کو امکانی حد تک محفوظ رکھنے کے لیے اس کے نفاذ پر تیار تھے۔

[۲] فتوے پر دستخط کرنے والوں کو جس بات سے اختلاف تھا وہ یہ تھی کہ اس قانون کے ذریعے میراث سے محروم صرف مباشرِ قتل کو قرار دیا گیا تھا مسببِ قتل کو نہیں۔ لیکن عملی طور پر یہ بات کوئی ایسی زیادہ اہم نہیں۔

حالات کے تقاضوں کو یہ قانونِ وراثت اب بھی بحسن وخوبی پورا کرسکتا ہے[1]۔ لیکن نکاح وطلاق کے قوانین کو ایسا بدلا گیا کہ ان کی شکل بھی اب نہیں پہچانی جاتی۔ مثال کے طور پر تعددِ ازدواج کو ممنوع قرار دے کر اسے ایک قابلِ تعزیر فوجداری جرم قرار دے دیا گیا[2]۔ نکاح اب فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے، طلاق صرف عدالت کے ذریعے ہوسکتی ہے۔ اور وہ بھی صرف ان تین صورتوں میں (ا) فریقین میں سے کوئی ان شرائط کی بنا پر طلاق کی درخواست دے جو کوڈ میں معین کردی گئی ہیں (ب) فریقین طلاق پر باہم رضامند ہوں (ج) صرف ایک فریق طلاق کی درخواست دے۔ اس صورت میں جج وہ رقم متعین کرے گا جو ہرجانے کے طور پر وہ فریق دوسرے کو ادا کرے گا۔ اس طرح نہ صرف ایک زوجیت اور طلاق کے بارے میں بیوی اصولی طور پر شوہر کی ہمسر بنادی گئی بلکہ ضمنی طور پر ملکیت کے ان معاملات کے بارے میں بھی جو نکاح کا نتیجہ ہوتے ہیں[3]۔ یہ تو بعید از قیاس ہے کہ تونسی قانون کا مسودہ تیار کرنے والوں کو خدا بخش کے خیالات[4] کا علم رہا ہوگا تاہم اس میں شک نہیں کیا جاسکتا کہ تونسی کوڈ اسی طرح کے خیالات سے متاثر ہے۔ تونس کے ارباب حل وعقد کچھ بھی اعلان کریں ان کا مذکورہ شخصی قانون، اگر معروضی طور پر دیکھا جائے، روایتی اسلامی قانون سے اتنا ہی مختلف ہے جتنا ترکی کا سیکولر سول کوڈ (دیوانی قانون)

---

[1] دیکھئے بالا ص (لیکن اب دیکھئے روسیے (ROUSSIER) - STUDIA ISLAMICA ۱۹۶۰ نمبر ۱۲ ص ۱۳۱ ومابعدہا)

[2] یہ صحیح ہے کہ یہ قانون ایک سے زائد عورتوں سے شادی کو اس طرح باطل قرار نہیں دیتا جیسے کہ (روایتی اسلامی قانون کی پیروی کرتے ہوئے) ایک سے زائد مردوں سے شادی کو باطل قرار دیتا ہے۔ قانون کے متن سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص ایک سے زائد عورتوں سے شادی کرنے کی سزا (ایک سال کی قید اور / یا ۲۴ لاکھ فرانک جرمانہ) بھگتنے پر آمادہ ہو وہ کتنی بھی عورتوں سے بلا قید تعداد شادی کرسکتا ہے۔ ان میں سے ہر شادی صحیح ہوگی اور اس صورت میں فقہ اسلامی کی عائد کردہ زیادہ سے زیادہ چار کی حد بھی اس پر عائد نہ ہوگی۔ مشتے نمونہ از خروارے یہ ان متعدد مواقع میں سے ایک مثال ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تونسی قانون کی تیاری میں ضرورت سے زیادہ عجلت سے کام لیا گیا ہے۔

[3] قانون اس مسئلے پر خاموش ہے کہ ایک غیر مسلم مرد ایک مسلمان عورت سے شادی کرسکتا ہے یا نہیں۔ (دیکھئے: کولدر، محولہ بالا، ص ۲۲۴، نوٹ ۱۳، ص ۱۲۰ ومابعدہا، ص ۱۲۵ ومابعدہا) معلوم ہوتا ہے اس نکتے کو جان بوجھ کر مبہم رکھا گیا ہے۔

[4] بالا ص ۱۳ ومابعدہا۔

آخر میں ہم پھر مراکش کی طرف عنانِ توجہ منعطف کرتے ہیں۔ یہاں مراکش میں مشہور عوامی شخصیت علال الفاسی نے ۱۹۴۹ء میں ایک نہایت بے لاگ اور انقلابی پروگرام جدید اسلامی قانون سازی کا پیش کیا[1]۔ سیدی علال شرق ادنی کے قانونی جدت پسندوں کی طرح اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ قانون کی بنیاد مذہب پر رکھی جانی چاہیے۔ لیکن جیسا کہ آگے آتا ہے وہ ان سے ایک قدم آگے بڑھا کر رکھتا ہے۔ اس کے یہ الفاظ، ایک اہم جزیئے کو نظر انداز کرتے ہوئے شرق ادنی کے قانونی جدت پسندوں کے بیانات سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں کہ "میں نے جو کچھ کہا ہے اس سے نتائج نکالنے میں جلد بازی کا شکار ہونے کے بجائے مجھے بے لاگ لپیٹ اس بات کا اظہار کر دینا چاہیے کہ یہ ہمارے ملک کے حق میں بہتر ہی ہوگا ایک ایسا مراکشی مدونہ (کوڈ) تیار کر دیا جائے، جسے اس ملک کی تمام عدالتوں کے ذریعے اس ملک کے تمام باشندوں پر منطبق اور نافذ کیا جائے اور جس کی اصولی قانونی بنیادیں اسلامی قانون اور فرانسیسی و دیگر غیر ملکی مجموعہ ہائے قوانین پر استوار کی جائیں۔ ملک معظم کی منظوری اور علما کی اس تصدیق کے بعد کہ اس کی ہر دفعہ اسلامی قانون کے عمومی اصول و قواعد سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے اس کا نام مراکش کا اسلامی کوڈ (کوڈ) رکھا جائے گا۔ بہت سے بزعم خود عقل مند حضرات ایسے کوڈ کو اس بنا پر رجعت قہقری قرار دیں گے کہ سارے تہذیب یافتہ ملکوں نے خالص سیکولر قانون کو قبول کر لیا ہے۔ اس کے برعکس جمود کے بعض علم بردار میری ان سفارشات کی بنا پر مجھے اسلامی قانون کی بنیادوں پر تیشہ چلانے کا ملزم قرار دیں گے۔ ان سب سے میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ زمان و مکان کی قیود سے ماوراء اصولوں پر مبنی "قانون (یعنی اسلامی قانون) کو کوئی بھی دوسرا قانون نہ شکست دے سکتا ہے نہ اسے مغلوب کر سکتا ہے۔ ایسے قانون کو اپنی آیندہ قانون سازی کی اصولی بنیاد قرار دینے کا مطلب اس قانون سازی کو تحفظ کی ضمانت دینے کے مرادف ہے اور دوسری طرف اپنے ملک کو ایسا مدونہ فراہم کر دینا ہے جو ہمارے سیکولر مفادات کی پوری حفاظت کرے گا اور اس کے ساتھ ہمارے مذہب کو بھی ادنی ترین نقصان نہیں پہنچائے گا اور نہ اس کی زد کسی طرح دورِ جدید کے انتہائی

---

[1] در رسالۃ المغرب، رباط، مورخہ ۰ر نومبر ۱۹۴۹ء، فرانسیسی ترجمہ در ECHANGES (مبادلہ) رباط، فرانسیسی سلسلہ، نمبر ۸، مورخہ ۲۵ر دسمبر ۱۹۴۹ء۔ میں نے موخر الذکر سے استفادہ کیا ہے جس کے حصول کے لئے رباط کے پروفیسر اے۔ آدم کا شکر گذار ہوں۔

تہذیب یافتہ ممالک کے ارتقاء پسند جذبے کی پیدا کردہ ضروریات و حاجات پر پڑے گی چاہے ان ضروریات کا مفہوم کتنا بھی وسیع کیوں نہ قرار دیا جائے"۔ علال الفاسی نے جس مسئلے کو واشگاف طریقے پر بیان کیا ہے وہ مغربی قانون سازی اور زیر بحث صورت میں جدید فرانسیسی قانون سازی کو مراکشی اسلامی قانون سازی کی ایک اصولی قانونی بنیاد تسلیم کرتا ہے۔ علال اس بات کی معقولیت دو تاریخی امور کے ذریعے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جن میں سے ایک سے جس کا تعلق خود اسلامی قانون سے معلوم ہوتا ہے کہ علال اسلامی قانون کی تاریخ کا حقیقی شعور رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے "ہم اس سے واقف ہیں کہ اسلامی قانون کا اولین ماخذ وحی الٰہی تھا لیکن فروعات میں اس نے بہت سے بیرونی قانونی ضابطوں بلکہ اُن عُرف و عادات سے بھی استفادہ کرنے میں احتراز نہیں کیا جو اسلام کے مفتوحہ علاقوں میں پائے جاتے تھے۔ یہ استفادہ ہر اس موقع پر کیا جاتا تھا جب مذکورہ ضوابط اور عُرف و عادات کو اسلامی قانون کے عمومی فقہی اصولوں سے ہم آہنگ کرنا ممکن ہو جاتا۔ اس سے اسلامی قانون کے انطباق کے بعض اُن تنوعات کو جو مقام اور وقت کی وجہ سے رونما ہوئے اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے"۔ سیدی علال کا دوسرا تاریخی استنتاج کچھ وزنی نہیں معلوم ہوتا۔ وہ اسلامی یا مغربی قانون کی تاریخ کے طالب علم کے نزدیک تو کیا ایک ایسے شخص کے لئے بھی قابل قبول نہیں جو ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ سے متوسط درجے کی بھی واقفیت رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے "مثال کے طور پر فرینچ کوڈ کو لیجئے۔ اس پر بحث کرنے والے مورخین کبھی اسلامی قانون کا حوالہ نہیں دیتے اور نہ اسلامی قانون کے عمومی اصول و قواعد کے جو اثرات مرتب ہوئے ان کا کبھی ذکر کرتے ہیں۔ مگر تاریخ بتاتی ہے کہ فرانسیسی کوڈ کی تہذیب و تکمیل کے وقت خاص طور پر امام مالک[1] کا فقہی مذہب واضعینِ قانون کے مسلسل پیش نظر رہا ہے اور بعد میں اس کے اثرات پڑتے رہے .... فرانسیسی قانون عرف و عادات (CUSTOMARY LAW) کی تدوین ۱۱۰۰ھ میں ہوئی۔ اسلام اسپین اور جنوبی فرانس میں آٹھویں صدی

---

[1] EXCHANGES کے متن میں اس جگہ اور اس کے بعد کے مقامات میں بھی "ابن مالک" کے الفاظ ہیں۔

میں داخل ہوا[1]۔ پواٹیر (POITIERS) کی شکست کے بعد بھی یورپ پندرہویں صدی کے آخر تک مسلمانوں کے زیر اقتدار رہا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت کا مروجہ اسلامی قانون، اسپین، فرانس اور اٹلی کے عُرف وعادات میں سات صدیوں تک چھن چھن کر داخل ہوتا رہا۔ دوسری طرف ترکی اثرات مشرقی یورپ کے واسطے سے مغربی یورپ میں نفوذ کرتے رہے۔ یہ ناقابل یقین ہے کہ مسلمانوں نے یورپ میں اتنے طویل عرصے تک حکومت کرنے کے بعد بھی ان ممالک کی عدالتوں میں اسلامی قانون کو رائج نہیں کیا اور ان دو گروہوں میں جن میں سے ایک کے پاس ایک تحریری قانون موجود تھا اور دوسرا جن کے پاس اس طرح کی کوئی چیز نہ تھی، اسلامی قانون اور عرف کی بنا پر باہم ایسے روابط وجود میں نہ آئے ہوں جن کے اُن اثرات کا اعتراف جو جاگیرداری نظام کے سربراہوں کی ذہنیت اور روایات پر پڑے آزاد خیال فرانسیسی مفکرین تک نے کیا ہے[2]۔ حقیقت یہ ہے کہ جو شخص بھی فرانسیسی کوڈ اور امام مالک کے فقہی مذہب کا تقابلی مطالعہ کرے گا وہ نوے فی صد معاملات میں ان دونوں کے افکار کی مشابہت کا بخوبی ادراک کرے گا“

مراکش کی جدت پسندانہ قانون سازی واقعات کے اعتبار سے ان خطوط پر نہیں چلی جن کی طرف علال نے اشارہ کیا ہے۔ ۱۹۵۷ء کے اواخر میں ایک شاہی فرمان نے نکاح اور فسخ نکاح کے بارے میں "مدونہ" یا شخصی اور وراثتی احکام کے اسلامی کوڈ، کی پہلی دو کتابوں، کتاب اوّل اور کتاب ثانی کا نفاذ کیا۔ اور تا دم تحریر کتاب ثالث ورابع کا اعلان ہو چکا ہے[3]۔ کمیشن کے عمومی رپورٹر نے،

---

[1] اندلس پر عربوں کے حملے ۷۱۲ء میں شروع ہوئے۔ امام مالک کا انتقال ۱۷۹ھ مطابق ۷۹۵ء میں ہوا۔ [2] سیدی علال نے اس سے پہلے بار تفصیلی سال پلیز رینان، لیباں،“ اور دوسرے آزاد خیال فرانسیسی مفکرین“ کا حوالہ دیا ہے۔ [3] سرکاری فرانسیسی ترجمہ در REVUE ALGERIENNE (الجزائری جائزہ) جلد ۷۴، ۱۹۵۸/ iii، ۲، ۲۵، ۳۶، ۳۸ - ۴۴؛ الجزیائی جائزہ جلد ۷۵، ۱۹۵۹/ iii/ ۲، ص ۱ تا ۱۷۔ مزید دیکھئے جے۔ این۔ اینڈرسن در JOURNAL OF AFRICAN LAW (مجلہ قانون افریقی) جلد ۲، ۱۹۵۸، ۱۴۶ - ۱۵۹؛ جے لاپان ژوئن ویلی (LAPANNE-JOINVILLE) REVUE: MAROCAINNE DE DROIT (قانون کا مراکشی جائزہ) ۱۹۵۹، ۹۷ - ۱۲۵۔

جس کے ذمہ مدوّنہ کے مسودے کی تیاری تھی، مراکش کے دورِ آخر کے اسلامی فقہ کے اس تسلیم شدہ منہاج پر زور دیا کہ اگر کوئی مرجوح اور غیر مفتیٰ بہ قول تعامل کے مطابق ہے تو اسی کو ترجیح دی جائے گی۔[1] اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کمیشن کے خیال میں اس کے کام کی نوعیت "مراکش کے عدالتی تعامل" کی نئے سرے سے تخلیق تھی۔ شاید کوئی مورخ یہ کہے کہ کمیشن نے اس منہاج کو استعمال کر کے ایسی آزادروی کا مظاہرہ کیا جو ان کے اسلامیات کے خواب و خیال میں بھی نہ آئی ہوگی۔[2] تاہم یہ بات صحیح ہے کہ مراکشی "قانون سازی" کا یہ مظاہرہ، اگرچہ مشرق ادنیٰ کی "قانونی جدت پسندی" سے متاثر اور اسی کی تحریک کا نتیجہ ہے، لیکن اس کے باوجود اس ملک کے اسلامی "قانونی فکر" کی روایات سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس کے تیار کنندوں نے روایتی اسلامی قانون کے سلسلے میں "اصح اور مفتیٰ بہ قول" اور "عدالتی تعامل" دونوں کے باہمی فرق کا نہایت صفائی سے اقرار کر کے اپنے آپ کو اس اصولی ابہام سے بچا لیا ہے جو مشرق ادنیٰ کی قانونی جدت پسندی کے اکثر مظاہروں کا خصوصی لازمہ ہے۔

یہ ہے اسلامی "قانونی تجدد پسندی" کا تاریخی اور اس کے نظام سے تعلق رکھنے والا پس منظر۔ اسلام کے ابتدائی ماہرینِ قانون کا، پہلی صدی ہجری کے دوران اور دوسری صدی ہجری کے شروع میں، یہ کام رہا کہ وہ اور اپنے گرد و پیش کے معاشرے کو اسلام کے معیاروں پر پرکھ کر انھیں باہم آمیز کر کے مربوط معیاری نظام کی ہیئت عطا کرتے تھے۔ جدید اسلامی فقہاء و ماہرینِ قانون اور "قانون ساز" حضرات کو بھی یہی کام ذرا مختلف مواد سے انجام دینا اور اس طرح ایک نئے امتزاج کو حاصل کرنا ہے۔ اگر ان حضرات کی خواہش ہے کہ اس امتزاج کا رشتہ ماضی سے نہ ٹوٹے، یہ اسلامی فقہ کی پوری تاریخ سے بغاوت نہ قرار پائے اور خود اپنی جگہ مرتب و مربوط اور بے لاگ بھی ہو تو یہ ضروری ہے کہ یہ نہ تو روایتی فقہ کی میکانکی اور من مانی نئی تشکیل ہو اور نہ ایسا ہو کہ اوپر سے تو تعبیر اسلامی

---

[1] دیکھئے بالا ص ۔ وما بعدہا۔ [2] سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ انھوں نے مالکی مذہب کے فقہاء کے علاوہ دوسرے مذاہب کے فقہاء کی آراء سے استفادہ کیا۔

نظر آئے مگر اندر سے تعمیر کا اصل ڈھانچہ سیکولر ہو۔ یہ ناگزیر ہے کہ یہ امتزاج جدید سماجی زندگی اور جدید قانونی حد کی قدر و قیمت کا اسلامی نقطۂ نظر سے بھرپور جائزہ ہو۔ اسلام کے جدید ماہرین قانون کو جس سوال کا جواب دینا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے خیال میں متعین طور سے روایتی فقہ کے وہ کون سے عناصر ہیں جو اسلامی معیاروں کی نمایندگی کرتے ہیں؟ اس کے بہت سے جواب دئے جا سکتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ بہت سے دیئے بھی گئے ہیں۔ اسلام اور اسلامی قانون دونوں کے مورخین کو سب سے زیادہ دلچسپی جس چیز سے ہے وہ یہ نہیں کہ فروعی مسائل کے بارے میں عارضی طور سے مختلف مقامات پر کن مختلف فیصلوں کو قبول کیا گیا بلکہ یہ ہے کہ مختلف اسلامی ممالک میں سے ہر ایک کا مختلف اصولی اور تاریخی پس منظر زیر بحث مسئلے سے پیدا شدہ ردعمل پر کس حد تک اثر انداز ہوا۔ اس مقالے کا مقصد انھیں مختلف پس منظروں کی تحلیل و تجزیہ ہے۔ اس بحث کا نتیجہ کسی اسلامی ملک میں کچھ بھی برآمد ہو، وہ نہ صرف اسلام اور اسلامی قانون کے مغربی طالب علموں کی بلکہ ان لوگوں کی بھی دلچسپی کا باعث ہوگا جن کی دلچسپیوں کی بنیاد دنیا کے اس خطے سے روشن خیالی اور ہمدردی کے جذبات پر استوار ہے۔

مذہب کیا ہے؟

سوامی وویکانند جی کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ

۲

از

دھرم سروپ صاحب بی، اے (آنرز)

(۲)

یہی نجات اور آزادی کا واحد طریقہ ہے، اس طریقہ سے انسان کو اس آخری حقیقت کا شعور اور احساس ہوتا ہے جسے وحدت الوجود کہتے ہیں، جب ہم گناہ و ثواب دونوں کو خدا کے وجود میں شامل کر لیتے ہیں تو بھلے بُرے کا فرق نہیں رہتا چھوٹے بڑے کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ ہمارا دماغ ان تفرقات کی بندشوں سے آزاد ہونے لگتا ہے اور جُوں جُوں ہم مطلق آزادی کے نزدیک ہوتے چلے جاتے ہیں، ہماری مشکلات مٹتی جاتی ہیں، اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم پر خدا کی خاص رحمت ہو رہی ہے۔ ہم اس کے سایہ تلے چلے جا رہے ہیں، ایسی حالت میں وہ ہمیں جہنم میں ڈال دے یا بہشت میں رکھ لے ہمارے لئے دونوں برابر ہیں، ہمیں دونوں میں وہی جلوہ گر نظر آتا ہے بلکہ جنت و دوزخ کا تصور ہی باقی نہیں رہتا، آدمی آدمی میں کوئی فرق نظر نہیں آتا، کوئی کیوں کر یہ کہہ سکتا ہے کہ میں جہان بھر کے دوسرے آدمیوں سے برتر ہوں۔ یہ فرق و امتیاز تو بس اسی وقت تک قائم رہتا ہے جب تک ہماری نظر میں خدا کے علاوہ اور چیزوں کی انفرادی

ہستی موجود ہوتی ہے جب نظر میں بس اُسی کا جلوہ ہو، جب ہر شے میں، ہر جگہ اور ہر وقت وہی نظر آئے تو فرق و امتیاز کی گنجائش ہی کہاں رہ جاتی ہے، خدا کو پاکر ہی ہمیں وحدت کا احساس ہوتا ہے ورنہ تو کثرت ہی کا شعور رہتا ہے۔

مثال کے طور پر میں اُپنشدوں کی ایک کہانی پیش کرتا ہوں، دو خوبصورت پرند، ایک درخت پر رہتے تھے، یہ دونوں دوست ایک دوسرے سے کبھی جدا نہیں ہوتے تھے، ایک درخت کی چوٹی پر رہتا تھا اور دوسرا نچلی شاخوں میں، آخرالذکر پرند درخت کے پھل کھاتا تھا، کبھی کڑوے اور کبھی میٹھے پھل اس کے مُنہ لگتے تھے، میٹھے پھل کھاکر خوش ہوتا اور کڑوے پھلوں سے اسے رنجش ہوتی اور اگر کبھی سخت کڑوا پھل کھا کر بیٹھتا تو دُکھی ہو کر چوٹی والے پرندے کی طرف دیکھنے لگتا جو میٹھے اور کڑوے پھلوں سے بے نیاز (اپنے آپ میں مست) بڑی شان سے چوٹی پر اطمینان کی تصویر بنا بیٹھا تھا، اُس کی شاہانہ عظمت کو دیکھ کر یہ پرندہ بھی پھُدک کر اونچی شاخوں کی طرف چلا جاتا لیکن جلد ہی پھل کھانے کے شوق سے مجبور ہو کر رک جاتا۔ اور پھر کڑوے اور میٹھے پھل کھانے لگتا، ایسا کئی بار ہوا اور یہ پرندہ آہستہ آہستہ اوپر کو اُٹھتا گیا، آخر کار اس کے مُنہ ایک ایسا سخت کڑوا پھل لگا کہ اُس کا جی بھر گیا اور اوپر والے پرندے کی طرف بڑھنے لگا حتیٰ کہ وہ اس کے بہت نزدیک پہونچ گیا، یہاں پہنچتے ہی اُس نے دیکھا کہ جو نور اوپر والے پرندے سے برس رہا تھا اس کی شعاعوں نے اُسے کچھ اس طرح گھیر لیا کہ وہ خود اوپر والا پرندہ بن گیا۔ اس کو پورا اطمینانِ قلب حاصل ہو گیا، اُسے اپنی شان اور عظمت کا احساس ہوا اور وہ سمجھ گیا کہ دراصل دو پرند کبھی تھے ہی نہیں، نچلی شاخوں میں تو چوٹی والے پرندے کا عکس رقص کر رہا تھا۔

یہی حال ہم سب کا ہے، دراصل ہماری ہستی خدا کی ہستی سے جُدا نہیں ہستی تو ایک ہی ہے، اس کے عکس کی مختلف صورتوں سے کثرت کا دھوکا ہوتا ہے جیسے سورج ایک ہے لیکن شبنم کے لاکھوں قطروں میں اس کا عکس جدا جدا ہے۔ اسی طرح حقیقت ایک ہے مگر اس کے جلوے بے شمار نظر آتے ہیں۔ شبنم کے قطرے بخارات بن جاتے ہیں تو چھوٹے چھوٹے لاکھوں سورج غائب ہو جاتے ہیں اور بس ایک ہی سورج رہ جاتا ہے، اسی طرح خدا کی واحد ہستی کے کروڑوں عکس جب سمٹ جاتے ہیں تو وہی ایک

حقیقت رہ جاتی ہے، ہمیں اپنی انفرادی شخصیت کو مٹا کر ہی خدا سے ایک ہونے کا احساس ہو سکتا ہے
نظر عکس سے ہٹ کر ہی اصل کو دیکھ سکتی ہے، انسانی خودی کو مٹا کر ہی اپنی یزدانی خودی کا شعور مل سکتا ہے
یہ تمام کائنات اپنی وسعتوں کے باوجود ہماری تسلی کیلئے کافی نہیں ہے ہم یہاں محدود و محبوس محسوس کرتے ہیں
اور ہر وقت اپنی بندشوں سے آزاد ہونے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں، اسی مقصد کی خاطر کنجوس
زیادہ سے زیادہ روپیہ جمع کرنے میں لگا رہتا ہے، ڈاکو ڈاکہ ڈالتا ہے، گنہگار گناہ کرتا ہے اور یہ جو آپ
یہاں آکر مذہب اور فلسفہ کی بات سُن رہے ہیں، اس کی محرک بھی وہی ایک ہی قوت ہے جسے آزادی
کہتے ہیں، دنیا کے تمام کاروبار کا حاصل یہی ہے، اس کے علاوہ زندگی کا اور کوئی مقصد ہی نہیں،
سمجھ بوجھ کر یا لاشعوری طور پر ہر شخص کمال حاصل کرنے میں کوشاں ہے، اور یہ یقینی امر ہے کہ ہر شخص اپنے
کمال تک پہونچ کر رہے گا، جو شخص دُکھ درد اور مصیبتوں کا بوجھ اُٹھائے، جہنم کے رستے گناہ کی تاریکیوں
میں ٹھوکریں کھا رہا ہے، اُسے کمال حاصل کرنے میں وقت ضرور لگے گا لیکن بالآخر وہ بھی اپنی منزل پر پہونچ
جائے گا، ایسے شخص نے جو غلط راستہ اختیار کیا ہے ہم اُسے عام طور پر اُس راستے سے ہٹا نہیں سکتے،
. . . .

. . . .
لیکن جب وقت کے ہاتھوں اس کو کچھ شدید چوٹیں لگیں گی تو اس کے ہوش ٹھکانے آجائیں گے اور وہ بھی اس
سیدھے رستے پر آجائے گا جو اسے خدا تک لے جائے گا، آخر کار نیکی، پاکیزگی، بے غرضی، خود سپردگی،
اور روحانیت کا راستہ ہر شخص کے لئے کُھل جاتا ہے۔

قابلِ غور بات یہ ہے کہ جہاں عوام غیر شعوری طور پر اپنے کمال کی منزل کی طرف گامزن ہیں وہاں
اہلِ بصیرت دیدہ و دانستہ اپنی ذات کے انکشاف کی جدوجہد میں لگے ہوئے ہیں، اسی خیال کو
سینٹ پال[1] نے یوں بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:-

"وہ خدا جس کی آپ سب لوگ انجانے میں پوجا کرتے ہیں میں اُسی خدا کا آپ کے سامنے
اعلان کرتا ہوں[2]"

---

1. St. Paul.
2. "The God that ye ignorantly worship. Him I declare unto you."

یہ ہے وہ عظیم الشان سبق جسے تمام دنیا کو سیکھنا چاہئے، فطرت اور زندگی کے متعلق فلسفے اور منطق کے بے شمار نظریئے سب بے سود ہیں اگر ان سے ہمیں اپنی منزل مقصود تک جانے میں مدد نہیں ملتی۔ آؤ ہم مخلوقات کی ہر شے سے اپنی وابستگی کا احساس اور شعور پیدا کریں، آؤ ہم دیکھیں کہ ہم سب میں ایک ہی حقیقت جلوہ گر ہے اور وہ حقیقت، وہ وحدت خود ہماری ذات ہے، آؤ ہم دنیا کی ہر شے میں اپنی ذات کے جلوہ کو دیکھنے کی اہلیت پیدا کریں، آؤ ہم خدا کے سب محدود تصورات کو ترک کر دیں اور قبائلی دیوتاؤں اور مختلف مذہبی فرقوں کے علیحدہ علیحدہ خداؤں کی پرستش اور عبادت کی حدود سے نکل جائیں، تاکہ ہمیں ہر طرف اور ہر جگہ خدا ہی خدا نظر آئے، یہی سچی آگہی ہے، یہی علم معرفت ہے یہ وہ حالت ہے جب خارجی اور داخلی دنیا میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ ایک طرف دل کے مندر میں ہر وقت بھگوان کی پوجا ہوتی ہے، دوسری طرف عالم کائنات کی ہر شے سربسجدہ نظر آتی ہے۔ خدا کی عبادت کے مختلف طریقوں کا فرق مٹ جاتا ہے۔ اور ہر شخص کا مخصوص طریقہ ہر لحاظ سے حق بجانب نظر آنے لگتا ہے۔

میں آپ کو یہ سچی آگہی حاصل کرنے کی دعوت دیتا ہوں، اس کے لئے سب سے پہلے تو خدا کے متعلق سب محدود خیالات کو خیر باد کہنا ہوگا، ہر شخص میں اُسی کو دیکھنے کی کوشش کیجئے، وہی سب کے ہاتھ بن کر کام کر رہا ہے، وہی پاؤں بن کر چل رہا ہے، سب مُنہ اُسی کے ہیں، سب کھانا وہی کھا رہا ہے، اُسی کے دم سے زندگی ظہور پذیر ہے، ہر دماغ میں اُسی کی روشنی ہے، ہر خیال اُسی سے اُبھرتا ہے، وہ اپنا ثبوت آپ ہے وہ خود درخشاں ہے، اس کا وجود خود ہمارے جسمانی وجود سے بھی زیادہ قریب ہے، اس حقیقت کو جان لینے کا نام ہی مذہب اور ایمان ہے، اور میری تو بھگوان سے یہی پرارتھنا ہے کہ ہم سب کو گیان کی اس دولت، آگہی کی اس برکت سے مالا مال کر دے، جب ہمیں اس وحدت کا پورا احساس ہو جائے گا تو ہم امر ہو جائیں گے ہم سمجھ جائیں گے کہ لازوال عالم کائنات کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے ہم مادی طور پر بھی زندہ جاوید ہیں[ل] یہی ہے زندگی دوام کا راز سربستہ، آؤ اعلان کر دو کہ میں کوئی محدود ہستی نہیں ہوں، میری ہستی کائناتی ہے اگزرے زمانوں کی سب عظیم ہستیوں کی روح رواں میں ہی تھا، میں ہی بدھ کی روح تھا، عیسیٰ میں ہی تھا اور محمدؐ بھی میں ہی، جتنے رہنما اور معلم گزرے ہیں سب میں میرا ہی جلوہ تھا، ساتھ ہی دنیا کے تمام ڈاکو اور

[ل] ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما۔

لٹیروں کی ہستی میرے ہی دم سے تھی، میں نے ہی ڈاکے ڈالے، قتل کئے اور مجھے ہی سولی پر چڑھایا گیا۔ میں ہرگز محدود و محبوس نہیں ہوں، میری ہستی کائناتی ہے، تمام عالم ایک زندہ وحدت ہے اور میری ہی ذات ہے، وہ وحدت، میں زندۂ جاوید ہوں، میری نہ ابتدا ہے نہ انتہا، میں لازوال ہوں۔ لافانی ہوں، لاثانی ہوں۔

اٹھو میرے دوستو۔ اپنی حقیقت کو پہچانو، اپنی ذات کا انکشاف ہی اعلیٰ ترین عبادت ہے۔ سب کائنات تمہاری ذات میں موجود ہے، تم سے جدا نہیں، میری نظر میں اپنی حقیقت کا اعلان ہی سچا حلم ہے، گھٹنے ٹیک کر، ماتھا رگڑنا اور اپنے آپ کو گناہگار کہنا سراسر جھوٹ ہے، انسانی ارتقاء کا بلند ترین مقام وہ ہے جہاں تفرقات کے پردے چاک ہو جاتے ہیں، انسانی مذہب کی بلند ترین تعلیم وہ ہے جو ہمیں کائناتی وحدت کا راز بتاتی ہے، یہ کہنا کہ میں فلاں ابنِ فلاں ہوں، اپنی ذات کو محدود کر دیتا ہے، یہ خیال حقیقت سے بہت دور ہے، اس خیال کو کلیتاً ترک کر دو، اپنی زندگی کو اس خیال سے تشکیل دو کہ میری ہستی کائناتی ہے اور ہمیشہ اس بلند مقام پر کھڑے ہو کر خدا کی بلند ترین ہستی کی عبادت کرو، زندگی کا اعلیٰ ترین مظہر تم خود ہو، اپنی ہستی کے دیپ جلا کر بھگوان کی پوجا کرو، خدا روحِ پاک ہے روح کا واسطہ روح سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس کی عبادت روح سے کرو ۔۔۔ صدقِ دل سے کرو، عبادت کے کم درجہ طریقوں سے انسان کے مادی خیالات کو روحانی سطح تک اٹھنے میں مدد ملتی ہے لیکن یہ طریقے

I am not this limit led being. I am the Universal. ۵

I am the life of all the sons of the past. I am the soul of Buddha, of Jesus, of Mohammad. I am the soul of all the teachers & I am all the rahbers that robbed & the murderers that were hanged. I am the Universal.

مقامات راہ ہیں، بالآخر لامحدود کائناتی ہستی کی سچی عبادت روح کی وساطت سے ہی ہوتی ہے، دنیا میں ہر محدود چیز مادی ہے، فقط روح لامحدود ہے، خدا روح ہے۔ لامحدود ہے، انسان بھی دراصل روح ہے اور لامحدود ہے، لامحدود کی عبادت لامحدود ہی کرسکتا ہے، یعنی لامحدود کو لامحدود ہی سمجھ سکتا ہے اور پاسکتا ہے، آؤ ہم پوجا کے اس اعلیٰ معیار کو اپنائیں اور لامحدود ہو کر لامحدود کی پوجا کریں،

میں جانتا ہوں کہ ان خیالات کی عظمت کا تصور کرنا آسان نہیں، اُن کو سمجھنا اور اُن پر عمل کرنا تو اور بھی مشکل ہے بات یہ ہے کہ یہاں ذکر اس چیز کا ہے جو بیان سے باہر ہے، جو شعور کی گرفت میں نہیں آسکتی، نظریہ بازی آسان ہے میں آپ کے سامنے خوب باتیں بنا رہا ہوں، فلسفہ بگھار رہا ہوں لیکن عین ممکن ہے کہ اسی گھڑی اگر کوئی چیز میری مرضی کے خلاف ہوجائے تو مجھے خود بخود فوراً غصہ آجائے گا۔ میں اپنے اعلیٰ فلسفے کو بھول جاؤں گا، مجھے یہ یاد نہیں رہے گا کہ میری ہستی کائناتی ہے، میں جھٹ اپنے آپ کو اپنی انفرادی شخصیت پر محدود کر لوں گا اور میرا ردِ عمل اس کے مطابق ہوگا، ایسی حالت میں، میں اپنے آپ سے یہ کہنا بھول جاتا ہوں کہ میں روح ہوں، اس معمولی سی رنجش سے میرا کیا بگڑتا ہے، میرا بگڑ ہی کیا سکتا ہے، "میں تو روح ہوں" میں بھول جاتا ہوں کہ یہ سب تو میرا اپنا ہی رچایا ہوا کھیل ہے، میں خدا کو بھول جاتا ہوں، مجھے اپنی مطلق آزادی کا دھیان نہیں رہتا،

روحانی آزادی کا رستہ لمبا اور کٹھن ہے اس پر چلنا تلوار کی تیز دھار پر چلنے کے برابر ہے[1] مہاتماؤں نے اس راہ کی مشکلات کا بار بار ذکر کیا ہے۔ لیکن ان مشکلات کو سر کرنا ہی ہوگا، اپنی کمزوریوں اور ناکامیوں سے ہارمت مانو، پاؤں کی ان بیڑیوں کو کاٹ ڈالو، اپنشدوں نے ڈنکے کی چوٹ اعلان کیا ہے،

---

[1] *Sharp as the blade of a razor long & difficult & hard to cross is the way to freedom.*

الا یا ایہا الساقی ادر کاساً و ناولہا	کہ عشق آساں نمود اول ولے افتاد مشکلہا
شبِ تاریک و بیمِ موج و گردابے چنیں ہائل	کجا دانند حالِ ما سبکسارانِ ساحلہا
مرا در منزلِ جاناں چہ امن و عیش چوں ہر دم	جرس فریاد می دارد کہ بر بندید محملہا

اُٹھو، جاگو اور بڑھتے چلو، رُکو مت، منزل سے اِدھر دم لینا حرام ہے"[1]

"تلوار کی دھار کی طرح تیز سہی لیکن ہم اس راہ پر ضرور چلیں گے، مشکل اور لمبا سہی لیکن ہم اس راستے کو ضرور سر کریں گے، آخر انسان کو دیوی اور دیوتاؤں دونوں کو سرنگوں کرنا ہے، دونوں کے مقام سے آگے گزرنا ہے، اگر آج ہمارے سر پر مصیبتیں نازل ہو رہی ہیں - اگر آج ہم رنج والم میں مبتلا ہیں تو اس کا الزام خود ہمارے ہی سر پر ہے، ہمیں اپنے دکھ درد کا علاج آپ کرنا ہے، مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں کون کہتا ہے کہ جدو جہد فضول ہے، کون کہتا ہے کہ زندگی زہر کا پیالہ ہے اور یہاں امرت کی تلاش بے سود ہے، امرت یقیناً ہے اور ہر شخص کو اسے پانا ہے، زندگیٔ جاوید ہر شخص کا حق ہے، خود بھگوان کرشن نے کہا ہے" اِدھر اُدھر کی راہیں ترک کردو، فضول ہاتھ پاؤں نہ مارو، میری شرن میں آؤ میں تمہیں ستاروں کے اُس پار لے جاؤں گا، ڈر کی کوئی بات نہیں"[3] یہ پیغام ہمیں دنیا کی سب مقدس کتابوں سے ملتا ہے"[3]

انجیلِ مقدس سے یہی آواز اس طرح آرہی ہے۔

"اے میرے مالک ہمیں طاقت دے کہ جیسے آسمانوں پر تیری رضا سب کو قبول ہے ویسے ہی زمین پر بھی تیری رضا ہمیں صدق دل سے قبول ہو" کیوں کہ تو ہی سرورِ عالم ہے، تمام عظمت اور شان تجھ ہی سے منسوب ہے"[4]

سیدھی سی بات ہے لیکن اس پر عمل کرنا مشکل ہے۔ سخت مشکل ہے، کہنے کو تو میں جھٹ کہہ اُٹھتا ہوں

ف ۱ Arise, Awake & stop till the goal is reached.

ف ۲ Give up all these.

ف ۳ Paths & struggles. Do them take refuge in me.

I will take thee to the ofter store; be not afraid." cf.
Cristo come into Me & ye that labour & we weary.

ف ۴ Thy will be alone upon earth as it is in heaven for there is the Kingdom & the power & the glory.

کہ "میرے مالک میں اِسی دم تیری شرن میں آرہا ہوں، مجھے اپنا پریم بخش دے، میں تیرے لئے ہر قربانی کرنے کے لئے تیار ہوں - بُرا بھلا جیسا بھی ہوں میں تیرے در پر پڑا ہوں، اگر میں نے کوئی بھلائی کی ہے اگر مجھ سے کوئی نیک کام ہو پایا ہے تو میں سب تیرے قدموں میں بھینٹ کرتا ہوں، میرے گناہ، میری برائیاں، اور میرا دُکھ درد تم سے پوشیدہ نہیں، میں اُنہیں بھی تیرے ہی آگے پیش کرتا ہوں، تو میرا سب کچھ لے لے اور میں جیسا بھی ہوں مجھے قبول کر، مجھے اپنا لے، میرے مالک میں تجھے کبھی نہیں بھولوں گا۔

اسی طرح میں یہ بھی کہتا ہوں کہ "خداوندا تیری رضا مجھے قبول ہے" لیکن ذرا سی بات میری مرضی کے خلاف ہو تو میں طیش میں آجاتا ہوں، مجھے آگ لگ جاتی ہے۔ مذہبی صداقتوں کا اعتراف کرنا آسان ہے، اُن پر عمل کرنا مشکل ہے اور عمل ہی تو مذہب کی جان ہے۔

سب مذہبوں کی منزلِ مقصود ایک ہی ہے، اگر کچھ فرق ہے تو مذہبی رہنماؤں کی زبان میں ہے۔ سب کا مقصد ہے انسان کی جھوٹی خودی کو مٹانا، تاکہ سچی خودی آشکار ہو جائے اور خدا کی رضا سچّے معنوں میں قبول ہو، یہودیوں کی مقدس کتاب میں خدا یُوں اعلان کرتا ہے۔ "میں تمہارا واحد خدا اور مالک ہوں، میرے سامنے کسی دوسرے خدا کا نام نہ لو کیونکہ میں کثرت کے خیال کو برداشت نہیں کر سکتا۔ یاد رکھو کہ اس لحاظ سے مجھے دوسرے دیوتاؤں سے سخت حسد ہے۔"[1]

مطلب یہ ہے کہ جہاں خدا کی ہستی کا سچّا شعور اور احساس ہوتا ہے وہاں کسی اور چیز کا وجود ہو ہی نہیں سکتا، خدا ہے تو اور کچھ نہیں، آؤ ہم صدق دل سے یہ دعا کریں کہ "خداوندا میری کوئی ہستی نہیں بس تو ہی تو ہے" اور یہ کہہ کر خدا کے علاوہ سب چیزوں کے خیال کو کلیتاً اور عملاً ترک کر دیں، اس کے بعد بس اُسی کا راج ہو، وہی ہر طرف اور ہر شے میں جلوہ گر نظر آئے ممکن ہے کہ ہماری پوری اور سچی کوششوں کے باوجود ہمارے پاؤں لڑکھڑا جائیں اور ہمیں پھر یزدانی مدد کے لئے ہاتھ پھیلانے کی ضرورت محسوس ہو، مایوس ہونے اور گھبرانے کی کوئی وجہ نہیں، کوئی بات نہیں اگر ہمیں سہارے کی ضرورت

[1] "I the Lord thy God am a jealous God. Thou shalt have no other Gods before me."

محسوس ہوتی ہے، ہمیں سہارا بھی مل جائے گا اور اگر ہمارا ارادہ مصمم اور مضبوط ہے تو ہمیں ضرور کامیابی حاصل ہوگی، زندگی لامحدود ہے، خدا کی رضا کو قبول کرنا اور اسے عملی جامہ پہنانا (اس کا ایک پہلو ہے) عارضی ناکامی اور مایوسی، اسی لامحدود زندگی کا ایک دوسرا پہلو ہے، اور جب تک آدمی زندگی کے ہر باب پر عبور حاصل نہیں کر لیتا زندگی کو پوری طرح نہیں سمجھ سکتا، ہم صدق دل سے چاہتے بھی ہیں، اور کہتے بھی ہیں کہ خداوندا تیری رضا ہمیں قبول ہے لیکن ہر گھڑی ہمارا غدار من اس کے خلاف سخت بغاوت کرتا ہے اور اپنی منوانا چاہتا ہے، اس کا واحد علاج یہی ہے کہ ہم بار بار اس ارادے کو دہراتے ہیں کہ خدا کی مرضی ہماری مرضی ہے بس اس طریقے ہی سے ہم اپنے نفس پر فتح حاصل کر سکتے ہیں، یہ بات تو صاف ظاہر ہے کہ ہم باغی دماغ کی غلامی کر کے اس کا کہنا مان کر آزادی اور اختیار حاصل نہیں کر سکتے ہماری نجات اسی میں ہے کہ ہم اپنے نفس کے احکام بجا لانے سے انکار کرتے رہیں اور اپنے ضمیر کی آواز پر کان دیں، دنیا میں سب گناہ معاف ہو سکتے ہیں لیکن غدار قوم فروش کو معاف نہیں کیا جا سکتا، ہمارا من خود ہمارا مخالف ہے، یہ ہماری ذات کے ساتھ غداری کرتا ہے، یہ ہمیں اپنی یزدانی عظمت کے خلاف بغاوت کرنے کے لئے اُکساتا ہے۔

اگر ہم نفس کی باتوں میں آکر اپنی حقیقی ذات کی آواز کو سُننے سے انکار کرتے ہیں تو ہم اپنے ساتھ غداری کرتے ہیں، آؤ آج ہم قطعی یہ فیصلہ کریں کہ جو کچھ بھی ہو ہم اپنا تن من سب بھگوان کے ارپن کریں گے اپنا سب کچھ خدا کے سپرد کر دیں گے، اُسی کی رضا پر قانع رہیں گے، اسی کی مرضی کو اپنی مرضی بنائیں گے کسی فلاسفر نے کیا خوب کہا ہے، اگر کوئی شخص یہ دو بار کہتا ہے کہ خداوند تیری رضا مجھے قبول ہے تو وہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے جب ایک بار کہہ دیا کہ "خداوند تیری رضا مجھے قبول ہے" تو اُسے دوسری بار دہرانے کے معنی ہی کیا ہیں، جب اُس کی رضا قبول کر لی تو باقی رہ ہی کیا گیا، دوبارہ کہنے کا تو مطلب یہ ہوا کہ ہمارا پہلا فیصلہ قطعی نہیں تھا، آؤ ہم ایک ہی بار بالکل قطعی فیصلہ کر لیں، اور ہمیشہ کے لئے اعلان کر دیں کہ

"اے خداوندا جیسے آسمانوں پر تیری رضا سب کو قبول ہے ویسے ہی ہم زمین پر تیری رضا قبول کرتے ہیں[1] تو ہی سرورِ دو عالم ہے، تمام عظمت اور شان تیری ہے اور تیری رہے گی"

[1] بہ درد و صاف ترا کار نیست خوش در کش | کہ ہر چہ ساقیِ ما ریخت عین الطاف است
اگر بہ لطف بخوانی، مزید الطاف است | دگر بہ قہر برانی درونِ ما صاف است
من و مقام رضا بعد ازیں و شکر و شکیب | کہ دل بدردِ تو خو کرد و ترک درماں گفت
در طریقت ہر چہ پیشِ سالک آید خیرِ اوست | در صراطِ مستقیم اے دل کسے گمراہ نیست

قسط ہفتم

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

مغلوں کی اس پست ہمتی سے فائدہ اٹھاکر باجی راؤ نے جو ایک مرہٹہ سردار تھا۔ دہلی کے آس پاس کے علاقوں میں غارت گری شروع کر دی اور ۱۷۳۷ء (۱۱۴۹ھ) میں ایک دفعہ تو مہرولی تک لوٹ مار کرتا ہوا آگیا تھا۔ اس موقعہ پر کالکاجی کا میلہ ہو رہا تھا اور شہر کے بہت سے لوگ وہاں برائے زیارت اور تفریح جمع تھے۔ مرہٹوں نے لوٹ مار مچائی۔ وہاں سے سراسیمہ بھاگ کر تماشائیوں نے شہر میں آکر اس حادثہ کی خبر پہونچائی تو محمد شاہ اتنا گھبرایا کہ جمنا کے دہلی گھاٹ سے پندرہ سے بیس کوس تک کے گھاٹوں سے کشتیاں منگوا کر قلعہ کی کھڑکی کے نیچے جمع کرا دیں تاکہ بوقت ضرورت آسانی سے فرار ہو سکیں[1]۔ شاہی امراء کے مقابلے کے خوف سے مرہٹے آگے نہ بڑھے۔ واپسی میں انہوں نے قصبہ ریواڑی اور پاٹودی کو لوٹا اور گھروں میں آگ لگادی۔ اور وہاں سے گجرات اور مالوہ کی طرف چلے گئے۔[2]

---

[1] سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ۹۹/۲، نیز تاریخ فرخ سیر بادشاہ (قلمی) ص ۱۹۹ - ۲۰۰، اخبار محبت (قلمی) ص ۵۵۴، مجمع الاخبار (قلمی) ص ۴۴۹ الف، عماد السعادت (قلمی) ۲۱ ب ۲۲ (الف) [2] سیر المتاخرین (فارسی) ۷۶/۲، مجمع الاخبار (قلمی) ۴۴۹ الف - عماد السعادت۔

مرہٹوں کے ایک حملے کا میر نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ "ابھی یہ ساری بلائیں ختم نہیں ہوئی تھیں کہ خروجِ فتنہ انگیز نے ایک نیا ہنگامہ برپا کر دیا۔ عجب افراتفری پھیل گئی۔ یعنی جنکو نامی سردار بھاری فوج لے کر دکن سے آیا اور اس کا لشکر (دہلی) کے اطراف میں خیمہ زن ہوا۔ بہتوں کے دل دہل گئے، ایک ہلڑ مچ گیا۔ امیروں کی سٹی گم ہو گئی، بادشاہ و وزیر نے اس سے صلح کر لی۔ دتا نامی سردار کو جو اس بہادر اور جیالے جوان (جنکو) کا مدار المہام تھا، نجیب الدولہ کی طرف بھیج دیا جو جمنا کے کنارے وسطی علاقے میں قدم جمائے بیٹھا تھا۔ وہاں گھمسان کی جنگ ہوئی [۵۱]

رفتہ رفتہ مرہٹوں نے گجرات سے نارنول اور لاہور تک اپنا تسلط جما لیا اور چوتھ وصول کرنے کے لئے اپنے افسروں کو مقرر کر دیا۔ اب مرہٹوں کے زیر نگیں، بہار، بنگال، اڑیسہ اور بندیلکھنڈ کے صوبے بھی آ گئے تھے [۵۲] بنگال میں مرہٹوں نے جو ظلم و ستم توڑے اس کا حال بنگال کے ایک مشہور شاعر گنگا رام نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"برگیوں (مرہٹوں) نے دیہاتوں کو لوٹنا شروع کیا۔ .... کچھ لوگوں کے انہوں نے ہاتھ، ناک، اور کان کاٹ لیے۔ خوبصورت عورتوں کو وہ رسیوں میں باندھ کر لے گئے۔ جب ایک برگی زنا بالجبر کر چکتا تھا تو دوسرا کرتا تھا عورتیں چیخیں مارتی تھیں .... انہوں نے گھروں کو آگ لگا دی اور ہر طرف لوٹ مار کرتے ہوئے گھومتے [۵۳] ۱۱۷۳ھ / ۱۷۵۹ء میں بھاؤ نے دہلی کے قلعہ پر قبضہ کر لیا۔ شاہی حرم اور سرکاری

---

[۵۱] میر کی آپ بیتی ص ۱۱۷، ۱۱۸ یہ واقعہ ۱۱۷۲ھ میں پیش آیا تھا۔ سرگزشت نجیب الدولہ ص ۱۱-۱۲ تاریخ مرہٹہ و ابدالی ص ۲۴-۲۵ ماثر الامراء ۳۵۶/۲

[۵۲] مرہٹوں کے تسلط و اقتدار سے متعلق تفصیلی معلومات کے لئے ملاحظہ ہو۔ سیر المتاخرین (فارسی) ۶۶۴/۲ حدیقۃ الاقالیم (قلمی) ص ۴۲۳، ماثر الامراء (فارسی) ۳۵۲/۲ تا ۳۵۸، تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۱۳ اب۔ خزانۂ عامرہ ص ۴۲-۴۵، اخبار محبت (قلمی) ص ۸۶ تا ۸۸ تذکرۃ الملوک (قلمی) ۱۳۳ اب۔

[۵۳] مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ۸۶/۱-۸۸، ۵۳۔

کارخانہ جات پر مرہٹے قابض ہو گئے۔[۴۱] دیوان خاص کی چھت پر لگا ہوا چاندی سونا نکلوا لیا۔ اور اس کے بدلے میں نو لاکھ روپیہ حاصل کئے۔[۴۲]

جعفر علی حسرت نے اپنے شہر آشوب میں اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جواہر اور خزانہ تو سب لٹا یکسر   رہیں تو کس پہ یہ فرقے کے نوکر اور چاکر

رہا نہ مال بجز سنگ کوٹھوں کے اندر   جو چھت تھی چاندی کی دیوان خاص بیچ زر

سونہ وزیر نے کی خرچ بھیج کر ٹکسال[۴۳]

بھاؤ نے نارو شنکر کو قلعۂ شاہ جہاں آباد کا قلعہ دار مقرر کیا۔[۴۴] اس کی دست درازی اس حد تک بڑھ گئی کہ اُس نے بزرگانِ دین کے مزاروں پر بھی ہاتھ ڈالا، اور قدم شریف، مقبرہ شیخ نظام الدین اولیاء۔ اور محمد شاہ بادشاہ کے مزاروں کے سونے چاندی کے اسباب اٹھا کر لے گیا۔[۴۵] ہندوستان میں مرہٹوں کے ظلم وستم کا ذکر آنند رام مخلص نے شاعرانہ انداز میں یوں کیا ہے۔

بر دل ما تیرہ روزانِ صف مژگاں گذشت
آنچہ از فوج دکن بر ملک ہندوستاں گذشت
در چمن بر برگ گلہا نگذرد صبح از نسیم،
بر گریباں آنچہ از دستم شب ہجراں گذشت[۴۶]

دہلی کے باشندوں کے دل میں مرہٹوں کا کتنا خوف پیدا ہو گیا تھا اور کس قدر ان کے لئے نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ اس کا اندازہ شاہ ولی اللہ،[۴۷] مرزا مظہر جان جاناں[۴۸]

---

[۴۲] انشائے اندرام مخلص (قلمی) ص ۵ (الف) [۴۳] نقوش (اکتوبر ۱۹۶۲ء) ص ۲۴۷۔
[۴۴] سیر المتاخرین (فارسی) ص ۹۱۲/۲ [۴۵] تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۳۲ ب، سیر المتاخرین (فارسی) ۱۹۲/۲
[۴۶] انشائے اندرام مخلص (قلمی) ۴ (ب) نیز ملاحظہ ہو۔ دیوان قائم چاندپوری (ق) ۱۸۸ الف تا ۱۹۹ اب
[۴۷] سیاسی مکتوبات۔ ص ۴۵۔ ۴۸۔ [۴۸] کلمات طیبات۔ ص ۴۴۔ ۵۳۔

شاہ عبدالعزیز دہلوی بلہ اور سلیم اللہ[۲] کی تصانیف اور ملفوظات سے ہو سکتا ہے۔

غلام علی نقوی کا بیان ہے کہ متھرا اور اکبر آباد کے مابین ایک مقام پر مرہٹوں نے مسلمان شہدار کی لاشوں کو ان کی قبروں سے کھدوا کر نکلوایا اور اُن کے دانت توڑتے اور باواز بلند کہتے "انہیں دانتوں سے انھوں نے گائے کا گوشت کھایا تھا"[۳]

اِن حالات سے مجبور ہو کر شاہ ولی اللہ نے شمالی ہندوستان کے صاحب اقتدار امرار کے اشتراک سے احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آکر مرہٹوں کی طاقت توڑنے کے لئے مجبور کیا۔ ان امرا میں نجیب الدولہ نے[۴] بہت اہم رول ادا کیا ۱۷۶۱ء میں احمد شاہ ابدالی مرہٹوں سے لڑنے کے لئے آیا۔ اور پانی پت کی وہ مشہور خوں ریز جنگ ہوئی جو "تیسری جنگ پانی پت" کے نام سے مشہور ہے۔ مورخوں کا کہنا ہے کہ ہندوستان کی سرزمین پر اس سے زیادہ خوفناک اور تباہ کن، جنگ کبھی نہیں ہوئی تھی۔ اس میں اتنے مرہٹے مارے گئے تھے کہ بقول جادوناتھ سرکار، سارا مہاراشٹر سوگوار ہو گیا تھا۔[۵]

جنگ پانی پت کا میر نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔[۶]

مگر چند ہی برس میں مرہٹوں نے پھر اپنا شیرازہ جمع کر لیا۔

۱۷۷۱ء میں دہلی پر دوبارہ اُن کا قبضہ ہو گیا۔[۷]

مرہٹوں نے دہلی پر پوری طرح سے اپنا اقتدار جما کر شاہ عالم ثانی کو الٰہ آباد سے بلا کر دہلی کے تخت پر بٹھا دیا۔ اور شاہ عالم نے اس کے صلے میں پٹیل کو

۱ہ الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر) ص ۱۲۰-۱۲۱ ۲ہ مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ۱/۴۹-۵۰

۳ہ عماد السعادت (ق) ص ۲۳۹ (الف۔ ب ۴ہ ملاحظہ ہو سرگزشتِ نجیب الدولہ

۵ہ جنگ پانی پت اور اس کے نتائج کے لئے ملاحظہ ہو۔ سرگزشت نجیب الدولہ، بیان جنگ پانی پت از کاشی راج، منزل فتوح، تاریخ فیض بخش (از شیو پرشاد) خزانہ عامرہ، میرات احمدی، تاریخ سلطانی، عماد السعادت، تاریخ زنان، گلشن رحمت، ۶ہ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ میر کی آپ بیتی ۱۳۰-۱۳۱، ۳۵ ۷ہ مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ۳/۲۱/۲، ۳۲

مختار السلطنت مقرر کیا۔ مرہٹوں کے تسلط کا ذکر کرتے ہوئے میرؔ نے لکھا ہے کہ[1]

"چونکہ بادشاہ کے حضور میں نجف خاں کے آدمیوں میں سے جو برسرِ اقتدار تھے اُن میں سے کوئی باقی نہ رہا۔ مرہٹے جو قریب ہی تھے، حاوی آگئے۔ اور مختار بن کر دندنانے لگے۔ بادشاہ نے تمام اختیارات مرہٹے کو سونپ دیئے۔ اور نجف خاں کے آدمیوں کا زور ختم ہوگیا۔ اب اکثر معاملات میں مرہٹے ہی سے مشورہ کیا جاتا ہے، اور تمام امور اسی کی منشاء کے مطابق انجام پاتے ہیں۔ مرہٹے کی فوج بھی شاہجہاں آباد پہونچ گئی اور مشہور ہے کہ اس نے پوری طرح قبضہ جمالیا ہے ...... اب مرہٹہ مالک الملک ہے۔ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے۔ بادشاہ کو دست برداشتہ کچھ دے دیتا ہے اور جہاں چاہتا ہے اُسے لے جاتا ہے۔ چناں چہ شہر میں ایک مہینہ رہا اور پھر علی گڈھ لے گیا۔ ..... وہاں سے بادشاہ کو راجپوتوں پر چڑھا کر لے گیا۔ انہوں نے مقاومت کی، کچھ دنوں کے بعد راجپوتوں سے صلح کر کے بادشاہ شہر دہلی میں آگیا اور مرہٹہ شہر

---

[1] نجف خاں کا مولد اصفہان تھا، چونکہ مرزا ایران کے بادشاہ سے متوسل تھا، اس لئے نادر شاہ نے اُسے قید کر لیا تھا۔ جس وقت محمد شاہ کا ایلچی نواب عزت الدولہ مرزا محسن نادر شاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے مرزا کی بہن سے عقد کیا تو مرزا کو خلاصی نصیب ہوئی اور وہ اپنی بہن کے ساتھ سولہ سال کی عمر میں ہندوستان آیا۔ مرزا نے کچھ دنوں تک قاسم علی خاں، نواب بنگالہ کے ہاں ملازمت کی۔ قاسم علیخاں کا جب وقت بگڑا تو مرزا امیر الدولہ کے توسط سے شاہ عالم کے دربار سے منسلک ہوگیا۔ بادشاہ کے ساتھ شاہجہاں آباد آیا اور کارنمایاں انجام دیئے اور ذوالفقار الدولہ نواب نجف خاں بہادر غالب جنگ کے خطاب سے سرفراز ہوا اور بعد ازیں امیر الامرائی کے عہدہ پر سرفراز ہوا۔ ۲۰ راپریل ۱۷۷۸ء کو وفات پائی اور شاہ مرداں کے قریب دفن ہوا۔ مفتاح التواریخ ص ۳۵۸-۳۵۹۔

اکبر آباد میں رہ گیا۔[۵۰]

مگر انگریزوں کی روز افزوں طاقت کے سامنے ان کے قدم نہ جم سکے، دھیرے دھیرے شمالی ہند سے مرہٹوں کا تسلّط از خود ختم ہو گیا۔ بعد میں یہ سارا گروہ خود بھی پراگندہ ہو کر افتراق و انتشار کا شکار رہا۔ اور مرہٹہ طاقت مختلف چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی۔

(د) روہیلے اٹھارہویں صدی کے نصف اول میں افغانوں کے مختلف قبیلے تلاش معاش میں ہندوستان آئے اور دوآبہ کے علاقوں میں بس گئے۔ ان میں سے ایک قبیلہ روہیلکھنڈ میں بریلی کے قرب وجوار میں آباد ہوا۔ داؤد خاں نامی ایک افغان سردار نے وہاں روہیلہ افغان حکومت کی بنیاد رکھی۔ ان روہیلوں نے اٹھارہویں صدی کی سیاست میں بڑا اہم رول ادا کیا۔ داؤد خاں کے انتقال (۱۷۲۱ء) کے بعد اس کا متبنّیٰ علی محمد خاں جانشین ہوا۔ پہلے مرکزی حکومت نے اسے مراد آباد کی فوجداری کے عہدے پہ فائز کیا۔ اس دوران میں اس نے قرب وجوار کے زمینداروں اور جاگیرداروں کو بے دخل کر کے انکے علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ اور تھوڑی ہی مدّت میں بریلی کے ضلع میں وہ ایک بڑی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس نے آنولہ کو اپنا صدر مقام بنایا۔

اس کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خطرہ محسوس کر کے مرکزی حکومت کے کان کھڑے ہوئے اور اسی کے استیصال کے لئے محمد صالح کو بھیجا گیا۔ اس جنگ میں علی محمد خان کو فتح و نصرت حاصل ہوئی۔ اس واقعہ کے بعد اس کا اقتدار اور بھی زیادہ بڑھ گیا۔ دربار مغلیہ سے اسے نواب کا خطاب ملا اور نوبت بجانے کی اجازت بھی

---

[۵۰] برائے تفصیل ملاحظہ ہو، میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۸۷ - ۱۸۹ -

دے دی گئی۔ ۵؎

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے، نادر شاہ کے حملے نے مرکزی حکومت کو صرف مفلوج ہی نہیں کر دیا تھا بلکہ اس کی سیاسی اور فوجی کمزوری کو نمایاں کر دیا تھا۔ اب دربار مغلیہ کی شان و شوکت سیاسی مخالفین کو حراساں اور خوف زدہ نہ کر سکتی تھی۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر علی محمد خاں نے اپنی حکومت سے ملحق گرد و نواح کے علاقوں پر چڑھائی کر کے ان پر تسلط جما لیا۔ مراد آباد کے نائب صوبہ دار، راجا ہرنند آروڑا کو شکست دے کر وہ مراد آباد، ہردوئی، اور بدایوں کے علاقوں پر قابض ہو گیا۔ دربار مغلیہ کے امراء آپسی عناد و نفاق کی وجہ سے اس بڑھتے ہوئے فتنے کو دبانے میں ناکامیاب رہے اور انہوں نے بادشاہ سے علی محمد خاں کو کیٹھیر کے علاقے کا جو بعد میں روہیلکھنڈ کہلایا، قانونی گورنر مقرر کرا دیا، مختصر یہ کہ ۱۷۴۰ء میں بدایوں، بریلی اور مراد آباد پر علی محمد خاں کا قبضہ تھا۔

۱۷۴۱ء اور ۱۷۴۵ء کے درمیانی وقفہ میں اس نے پیلی بھیت، کمایوں، اور بجنور پر بھی قبضہ کر لیا۔ نادر شاہ کی فوج کشی کی وجہ سے قندھار سے سیکڑوں کی تعداد میں افغانوں نے آ کر علی محمد خاں کے ہاں ملازمت کر لی تھی۔ اس وجہ سے ۱۷۴۲ء میں اس کے پاس تیس چالیس ہزار کی ایک بڑی فوج تھی۔

صفدر جنگ، میر آتش کے اکسانے پر محمد شاہ بادشاہ نے ۱۷۴۵ء میں روہیلکھنڈ پر حملہ کر دیا، بنگڈھ کے مقام پر شاہی فوج اور علی محمد خاں کی فوج میں تصادم ہوا۔ موسم برسات کی وجہ سے رسد پہونچنے میں رکاوٹیں پیدا ہوئیں، لہذا وزیر الممالک نظام الملک آصف جاہ کے مشورہ پر محمد شاہ نے روہیلہ سردار سے صلح کر لی اور علی محمد خاں

۵؎ سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲۔ ص ۹۲۔

کو سرہند کی فوجداری تفویض ہوئی۔ [۱]

۱۷۴۸ء میں احمد شاہ ابدالی کے حملہ کی خبر سنتے ہی علی محمد خان سرہند سے روہیلکھنڈ واپس چلا آیا اور از سر نو اپنے علاقہ پر قبضہ حاصل کیا۔ اِسی زمانے میں محمد شاہ بادشاہ فوت ہوا اور ملک میں بدامنی اور بدنظمی پھیل گئی۔ [۲]

۱۷۴۸ء میں وفات سے پہلے علی محمد خان نے روہیلہ سرداروں کو بلا کر حکومت کا کام اُن کے سپرد کیا، کیوں کہ اس کے لڑکوں میں سے کوئی ایسا نہ تھا جو امور ملکی و مالی کو انجام دے سکتا۔ لہٰذا حافظ رحمت خاں [۳] کو جانشین مقرر کیا گیا اور اسی طرح دوسرے سرداروں کو بھی عہدے تفویض ہوئے۔ [۴]

مختصر یہ کہ علی محمد خاں کی ریاست چند امراء کے ہاتھوں میں چلی گئی اور آپس میں انہوں نے اس علاقے کو تقسیم کر لیا۔ حافظ رحمت خاں نے پیلی بھیت کو اپنا صدر مقام بنایا۔ اور اسی طرح دیگر امراء نے علیحدہ علیحدہ اپنے مرکز قائم کیے۔ [۵]

قائم خان بنگش اور حافظ رحمت خان

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے، ہندوستان میں آئے ہوئے افغان قبائل میں سے ایک قبیلہ فرخ آباد میں آباد ہوا تھا۔ اس قبیلے نے محمد خان بنگش کی قیادت میں عروج حاصل کیا تھا۔ ان کی حکومت میں مین پوری، اٹہ، بدایوں کے چند پرگنے اور شاہجہاں پور کا کچھ علاقہ شامل تھا۔ ابتدائی زمانے میں محمد خان بنگش ایک

---

[۱] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ سفر نامہ آنند رام مخلص۔

[۲] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۳۔ ص ۲۳۔ تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۷۷ ب۔

[۳] ابتدائی حالات کیلئے ملاحظہ ہو۔ حیاتِ حافظ رحمت خان۔ ص ۱۳-۱۶۔

[۴] ملاحظہ ہو۔ حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۳۴-۳۹۔

[۵] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۳۔ ص ۲۷، گل رحمت ص ۴۵، مآثر الامراء (فارسی) ج ۲۔ ص ۴۱۸ تا ۴۲۸۔

معمولی سردار تھا۔ لیکن فرخ سیر بادشاہ (۱۷۱۳ء۔ ۱۷۱۹ء) کے عہد میں اُس نے بڑی تیزی سے ترقی کی۔ پہلے اُسے منصب تفویض ہوا۔ بعد ازیں نواب کا خطاب ملا اور آخر میں الٰہ آباد جیسے اہم صوبہ کا اُسے صوبہ دار بنایا گیا۔ اُس کا صدر مقام فرخ آباد تھا۔ اس کے انتقال (۱۷۴۳ء) کے بعد اُس کا بڑا لڑکا قائم خاں اُس کا جانشین ہوا[۱]۔

ابوالمنصور خان صفدر جنگ کی بنگش خاندان سے دیرینہ عداوت تھی۔ وہ اس خاندان کو تباہ و برباد کرنے کے منصوبے بہت دنوں سے بنا رہا تھا۔ علاوہ ازیں وہ افغانوں میں بھی پھوٹ ڈالنا چاہتا تھا۔ آخر کار اس نے اپنی مقصد برآری کی ایک نئی ترکیب نکالی اور روہیلکھنڈ کی صوبہ داری کا فرمان بادشاہ سے لکھوا کر قائم خان کے نام بھجدیا۔ اور یہ لکھدیا کہ اس علاقے پر تم قبضہ کر لو۔

اس زمانے میں نواب علی محمد خاں روہیلہ کا انتقال ہو چکا تھا۔ اور حافظ رحمت خاں ان کے علاقے کا منتظم تھا۔ جب حافظ رحمت خان کو وزیر کی اس سازش اور قائم خان کی پیش قدمی کا علم ہوا تو انہوں نے قائم خان کو بہتیرا سمجھایا کہ وہ فتح روہیلکھنڈ کا خیال اپنے ذہن سے نکال دے اور صفدر جنگ کے بہکانے میں نہ آئے۔ مگر صفدر جنگ کی شہ پر قائم خان نے پیش قدمی جاری رکھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس جنگ میں وہ مارا گیا۔ (نومبر ۱۷۴۹ء) کو حافظ رحمت خان نے اسکی نعش فرخ آباد بھجوادی۔[۲]

میر کا فرخ آباد کا سفر

روہیلوں کی جنگ میں قائم خان کے مارے جانے کے بعد صفدر جنگ اس کی املاک کی ضبطی کے لئے

---

[۱] محمد خان بنگش کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ ہو۔ مآثر الامرا (فارسی) ج ۲۔ ص ۷۷۔

مفتاح التواریخ۔ ص ۳۴۹۔

[۲] وقائع بعد از وفات عالم گیر (قلمی) ص ۱۵۱ (الف)۔ ۱۵۲ (الف)۔ مآثر الامرا فارسی ج ۲ ص ۷۲۔

حیاتِ حافظ رحمت خان۔ ص ۴۰ تا ۴۶۔

فرخ آباد گیا۔ اسحاق خان نجم الدولہ[۱] کے ہمراہ میر بھی وہاں گئے۔ میر نے صفدر جنگ اور قائم خان کے چھوٹے بھائی احمد خان کی جنگ کو بچشمِ خود دیکھا تھا۔ وزیر کی فوج نے منہ کی کھائی اور اسحاق خان بھی قتل ہوئے۔ اُس شکست خوردہ لشکر کے ساتھ بڑی زحمتیں اٹھا کر میر دہلی واپس پہونچے۔[۲] بعد ازیں از سرِ نو تیاری کر کے صفدر جنگ نے دوبارہ لشکر کشی کی اور افغانوں کو پچھاڑ کر فتح و ظفر مندی کے ساتھ دربار شاہی میں حاضر ہوا۔[۳]

روہیلہ سردار اور اودھ سے اُن کی کشمکش نواب سعد اللہ خان بن علی محمد خان نے ۱۷۶۳ء میں انتقال کیا۔ اس کے بعد سرداران روہیلکھنڈ نے علی محمد خان کے کسی دوسرے لڑکے کو اپنا والی تسلیم نہ کیا، اور متفقہ طور پر انہوں نے حافظ رحمت خان کو اپنا سردار منتخب کیا اور انہیں مسندِ حکومت پر متمکن کیا۔[۴]

مرہٹے اور حافظ رحمت خاں پانی پت کی مشہور جنگ کو ختم ہوئے ابھی پورے دس سال بھی نہ گذرے تھے کہ مرہٹوں نے از سرِ نو اپنی سیاسی اور فوجی طاقت کو مستحکم کر کے اپنے کھوئے ہوئے اقتدار کو پھر سے حاصل کرنے کی جان توڑ کوششیں شروع کر دیں۔ ۱۷۷۰ء میں انہوں نے نربدا کو عبور کیا اور دوبارہ شمالی ہند کے تسخیر کی طرف متوجہ ہوئے۔

مرہٹوں نے جاٹوں کو نول سنگھ کی قیادت میں بُری طرح ہرا دیا اور بعد ازیں انہوں نے پانی پت والے اپنے اصلی دشمنوں مثلاً نواب نجیب الدولہ، احمد خاں بنگش والئی فرخ آباد

---

[۱] برائے حالات ملاحظہ ہو۔ مآثر الامراء (فارسی) ج ۲۔ ص ۷۵ - ۷۷۶۔ [۲] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۴ - ۱۰۵۔

[۳] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۵ حیاتِ حافظ رحمت خان۔ ص ۵۱ تا ۵۳، وتاریخ بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۶ (الف) تاریخ فرخ آباد۔ (شاہ ولی اللہ) ص ۶۲ تا ۶۸۔ [۴] حیاتِ حافظ رحمت خان۔ ص ۱۲۳۔

اور حافظ رحمت خان کی طرف توجہ کی۔ وزیر عماد الملک، احمد خان بنگش اور مرہٹوں کو نجیب الدولہ پر چڑھا لے گیا۔ نجیب الدولہ شہر بند ہوگیا۔ مجبوراً نجیب الدولہ نے عماد الملک اور مرہٹوں سے صلح کر لی اور دکنی فوج رخصت کر دی گئی۔ [1] اس کے بعد مرہٹوں نے حافظ رحمت خان کی طرف رُخ کیا۔ اُن کے درمیان جنگ ہوئی، لیکن فیصلہ کن جنگ سے پہلے ہی حافظ رحمت خان پیچھے ہٹ گئے۔ مرہٹوں نے اٹاوہ اور شکوہ آباد پر قبضہ کر لیا اور بعد میں ان کے اور حافظ رحمت خان کے درمیان ایک صلحنامہ کی رو سے یہ علاقے مرہٹوں کے سپرد کر دئے گئے۔ [2]

۱۷۷۱ء میں مرہٹوں نے شاہ عالم ثانی کو الٰہ آباد سے بلا کر دہلی کے تخت پر بٹھایا۔ اور اس طرح مغلیہ سلطنت کے امور ملکی میں پوری طرح سے دخیل ہو گئے۔ انہوں نے ضابطہ خان [3] کو شہر دہلی سے مار بھگایا۔ بعد ازیں مرہٹوں نے بادشاہ کو ہمراہ لے کر ضابطہ خاں پر حملہ کر دیا اور بغیر جنگ کے ہی اُسے بھگا دیا۔ اُس کے اموال، و اسباب اور جائداد پر قبضہ کر لیا۔ یہ واقعہ سکرتال میں پیش آیا تھا۔ [4]

بعد ازیں مرہٹوں نے روہیلکھنڈ پر یورش کی۔ علاقوں کو تباہ و برباد کیا۔ لوگوں کو

---

[1] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۴۔

[2] حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۱۴۹ تا ۱۵۵، نیز ص ۱۵۷۔ ۱۵۸۔

[3] ضابطہ خان، نجیب الدولہ کا لڑکا تھا۔ والد کے انتقال کے بعد اس کا جانشین ہوا۔ اور دربار شاہی سے منصب عطا ہوا۔ لیکن کچھ الزامات لگا کر اُسے معزول کر دیا گیا اور اسکی املاک ضبط کر لی گئی۔ اُس نے سرکشی کی تو شاہ عالم ثانی نے مرہٹوں کی مدد سے سکرتال پر فوج کشی کی اور اُسے دبا لیا۔ ۱۷۸۵ء میں اس کی وفات ہوئی اور اس کا لڑکا غلام قادر روہیلہ جانشین ہوا۔ یہ وہی غلام قادر تھا جس نے اپنے والد کے خون کا بدلہ لینے کے لئے شاہ عالم ثانی کو معزول اور نابینا کر دیا تھا۔

[4] ملخص التواریخ۔ ص ۵۴۔ ۵۷۔ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۶۰۔ ۱۶۱۔

بے حرمت کیا۔ حافظ رحمت خان نے اپنی کمزوری کے سبب سے ضابطہ خان کے توسط سے شجاع الدولہ، نواب اودھ سے مدد طلب کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شجاع الدولہ نے چالیس لاکھ روپے کے عوض سرداران مرہٹہ سے مصالحت کرانے کا وعدہ کیا اور صلح نامہ کی رو سے یہ طے پایا کہ حافظ رحمت خاں وہ روپیہ شجاع الدولہ کو ادا کریں گے۔[۵۱]

شجاع الدولہ اور حافظ رحمت کی جنگ

الہ آباد اور کوڑا کے علاقوں کو فتح کرنے کی غرض سے مرہٹوں نے کوچ کیا۔ انہوں نے حافظ رحمت خاں اور ضابطہ خاں سے اس مہم میں مدد طلب کی۔ حافظ رحمت خاں نے مرہٹوں کا ساتھ اس وجہ سے نہ دیا کہ شجاع الدولہ نے اس سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ مرہٹوں کا ساتھ نہ دیں گے تو وہ انہیں چالیس لاکھ روپے کا تمسک واپس کر دیگا۔ چناں چہ حافظ رحمت خاں نے شجاع الدولہ کا ساتھ دیا اور اس جنگ میں مرہٹوں کو منہ کی کھانی پڑی۔[۵۲]

جب شجاع الدولہ کو مرہٹوں کی طرف سے اطمینان حاصل ہو گیا اور آئی ہوئی بلا ٹل گئی۔ تو اس نے روہیلوں کو ملیامیٹ کرنے کا قصد کیا۔ اور روہیلکھنڈ پر قبضہ حاصل کرنے کے منصوبے گانٹھنے شروع کئے۔ اس سلسلے میں اس نے انگریزوں سے بھی سانٹھ گانٹھ کر لی۔[۵۳] بعد ازیں شجاع الدولہ نے اپنا پہلا وعدہ فراموش کر دیا۔ اور حافظ رحمت خان سے چالیس لاکھ روپے ادا کرنے کا مطالبہ کیا اور اسی بہانے سے اس پر حملہ کر دیا۔ کٹرہ میران پور میں حافظ رحمت خان اور شجاع الدولہ کے درمیان

---

[۵۱] حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۶۹۔۷۰، نیز ملاحظہ ہو، A History of the Reign of Shah Aulum. (1915) PP 45-46.

[۵۲] حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۱۸۸۔۱۹۱

[۵۳] ملخص التواریخ۔ ص ۵۹ھ۔۶۰ھ۔

جنگ ہوئی، اور حافظ رحمت خان کام آئے میرؔ نے اس واقعہ کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اُن کا بیان ہے کہ

"جب جنگ اپنے شباب پر آئی تو حریف کی ساری اکڑ فوں ہوا ہوگئی۔ ادھر سے اتنے گولے برسائے گئے کہ کشتوں کے پشتے لگ گئے۔ جب زمین (رحمت خان پر) تنگ ہوگئی تو اس نے دیکھا کہ نہ بھاگنے کا راستہ ہے، نہ ٹکنے کا موقع، تو دل کڑا کرکے میدان جنگ میں جم گیا۔ اور دنیا سے دل ہٹا کر جان پر کھیل گیا، ایک ہی ہلّے میں روہیلوں کے ہوش وحواس اڑ گئے، جانوں پر بن گئی، بڑے بڑے دلاوروں کے پتّے پانی ہو گئے۔ ایک گولا اس (حافظ رحمت خان) کے سینے پر لگا صفیں درہم برہم ہوگئیں اور دشمن کا سر گیند کی طرح لڑھک گیا۔" [1] اُس کا سارا ملک شجاع الدولہ کے قبضے میں چلا گیا۔

نجیب الدولہ اور ضابطہ خان

نجیب الدولہ اپنے چچا بشارت خان کے ہمراہ پشاور کے علاقے سے ہندوستان وارد ہوا تھا۔ ابتدا میں لوٹ مار کا پیشہ اختیار کیا اور رفتہ رفتہ سو آدمیوں کی ایک جماعت فراہم کرلی تھی۔ لوٹ مار کے ہی سلسلے میں نجیب خان، دوندے خان کے علاقے، بسولی، میں پہونچا۔ دوندے خان نے اسے اپنے ہاں ملازم رکھ لیا۔ دوسو آدمیوں کا افسر مقرر کر دیا۔ پرگنہ دارانگر بطور جاگیر عنایت کیا اور بعد میں اپنی لڑکی سے اس کا نکاح کردیا۔

جس زمانے میں صفدر جنگ نے احمد شاہ بادشاہ بن محمد شاہ بادشاہ کے خلاف بغاوت کی تھی اور حافظ رحمت خان سے مدد کا طالب ہوا تھا تو مؤخرالذکر چالیس ہزار سواروں کی جماعت کے ساتھ اسکی استمداد کو گئے لیکن بعد میں حافظ رحمت خان نے بادشاہ کے مقابلے میں صفدر جنگ کو مدد دینا مناسب نہ سمجھا اور اپنے علاقے کو

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۲۷، نیز ملاحظہ ہو ملخص التواریخ ص ۴۵۹-۴۶۴-

واپس چلے گئے۔ اس دوران میں احمد شاہ بادشاہ کے آدمیوں نے روہیلہ سرداروں کو طرح طرح کا لالچ دے کر اپنی طرف ملانا چاہا اور اس قوم میں پھوٹ ڈالنے کی کوشش شروع کر دی۔ نجیب خان طمع میں آ کر بادشاہ سے جا ملا اور حافظ رحمت خان سے اجازت لئے بغیر دہلی کے لئے روانہ ہو گیا۔ اس نے دہلی میں رہ کر صفدر جنگ کے مقابلے میں کئی معرکے سر کئے۔ جس کی وجہ سے اسے روز افزوں ترقی نصیب ہوئی۔ آخر میں بادشاہ نے اسے نجیب الدولہ کے خطاب سے سرفراز کیا اور اضلاع بجنور، سہارن پور اور میرٹھ وغیرہ بطور جاگیر عطا کئے۔ [۱]

۱۷۵۶ء میں احمد شاہ ابدالی کا تیسرا حملہ ہوا، واپسی کے وقت احمد شاہ ابدالی نے نجیب الدولہ کو وزیر مملکت کے عہدہ پر فائز کیا۔ یہ خبر پا کر غازی الدین خان نے، نجیب الدولہ کو برباد کرنے کی غرض سے جاٹوں اور احمد خان بنگش کی فوج کو ساتھ لے کر دہلی پر فوج کشی کی۔ میر تقی میر نے اس یورش کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:-

"اِدھر راجا ناگرمل دکن کے سردار (مرہٹوں) سے مل گیا۔ وزیر (عماد الملک) اور احمد خان اور اُن (مرہٹوں) کو نجیب الدولہ پر چڑھا لے گیا۔ وہ (نجیب الدولہ) شہر بند ہو گیا۔ توپ خانے کی جنگ ہوئی .... پایانِ کار نجیب الدولہ سے صلح کر لی۔ اور اسے شہر سے نکال لائے۔ وہ سہارن پور چلا گیا جو اسکی فوجداری میں تھا۔" [۲]

(باقی آئندہ)

---

[۱] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ سرگزشت نجیب الدولہ۔ ص ۱-۵۔

[۲] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۴۔ سرگزشتِ نواب نجیب الدولہ۔ ص ۶-۸۔

قسط سوم :-

جمیل الزہاوی، عراق کا نامور شاعر

جناب مولوی محمود الحسن صاحب ، وی ایم ۔ اے علیگ ، ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی

گذشتہ سے پیوستہ

زہاوی کی شاعری کا ایک بڑا حصہ اجتماعی زندگی کے وسیع مسائل سے تعلق رکھتا ہے، جس بگڑے نظامِ سیاست کے اندر عراقی سماج جکڑا تھا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کے ہر میدان میں انحطاط پیدا ہو گیا تھا، معاشی افلاس، تعلیمی پستی، بھوکوں اور ننگوں کی کثرت، توہم پرستی کا غیر معمولی اقتدار، رسوم و جاہلانہ عقائد کی سخت ترین گرفت، جہالت کی عام فراوانی، سیاسی شعور کا فقدان، اخلاقی اقدار کی ناقدری، انسانیت دوستی اور رحم و مروت کی کمی، سب سے زیادہ خطرناک تقدیر پرستی اور بے عملی پوری سماجی زندگی کے رگ و پے میں سرایت کر گئی تھی، اس صورتِ حال پر زہاوی جیسا انقلابی شاعر کیسے خاموش رہ سکتا تھا۔ اس نے بہت سی سماجی بیماریوں کی نشاندہی کی اور متعدد واقعات کو محاکاتی انداز میں پیش کر کے لوگوں کو جگانا چاہا، یہ نظمیں اگرچہ فنی اعتبار سے کم تر درجہ کی ہیں لیکن ان میں خطابت کی شان ملتی ہے۔ ایک خطیب کا جلال اور اس کی گھن گرج سنائی دیتی ہے۔

جنگِ عظیم کے نتیجہ میں کثیر تعداد میں لوگ جبریہ بھرتی کا شکار ہوئے، میدانِ جنگ میں کام آئے اس وجہ سے بہت سی عورتیں بیوہ ہوئیں، نہ معلوم کتنے لوگوں پر محاسبہ کی بجلی گری اور وہ خاک ہو گئے مشکوک عناصر کو جلاوطنی اور عمر قید کی سزائیں دی گئیں، ہر شخص خوف و ہراس میں مبتلا رہتا کہ نہ جانے کب اسے جیل کا پروانہ ملے یا وطن کو خیرباد کہنا پڑے۔ زہاوی نے اس کا بڑے مؤثر انداز میں

اپنی نظموں میں تذکرہ کیا الی فنزان، رحلۃ الجندی، قتل لیلی دالربیع، اس نوعیت کی اچھی نظمیں ہیں، ملک کا غریب طبقہ جس معاشی افلاس میں مبتلا تھا وہ بھی زہاوی کے اشعار کا موضوع ہے۔ سلیمہ و دجلۃ، یا ذکا ہیں یہی جذبات ملتے ہیں، کسانوں کی زندگی جس درجہ پست تھی اور وہ جس طرح کے زراعتی نظام کے اندر جکڑے ہوئے سسکیاں لے رہے تھے اس کی کراہیں ہمیں، نکبۃ الفلاح، اشبعوا غیرہم و باتوا جیاعا، میں سُنائی دیتی ہیں۔

ان کے یہ اشعار معاشی ناانصافی، کسانوں کی مفلوک الحالی اور بدترین پسماندگی کو نمایاں کرتے ہیں، ان میں اگرچہ شعری حسن نہیں ملتا لیکن انھیں پڑھ کر ہمارے انسانی جذبات میں تحریک اور مظلوم طبقہ سے ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔

ان من کدوا یزرعون البقاعا	اشبعوا غیرہم و باتوا جیاعا
ربح المالکون الارض غصبا	ومضی کد الزارعین ضیاعا
لیفقر الدھر الف بیت لیغنی	واحدا من افرادہ جماعا
رضی العاملون بالوھد ماوی	وابی المالکون الا الیفاعا
أفزیق یفوز بالعیش رغدا	وفریق یکابد الاوجاعا

الثمالۃ طہ

لیکن زہاوی یہ سمجھتا تھا کہ معاشی ناہمواری سیاسی شعور کی کمی اور تہذیبی افلاس اس وقت تک دور نہیں ہو سکتا جب تک عوام کو جھنجھوڑا نہ جائے، انھیں جہالت کے خلاف بیدار نہ کیا جائے۔ زہاوی نے متعدد نظمیں اس موضوع پر لکھی ہیں اور اوہام و خرافات و عقائد کے مضحکہ خیز انبار جن کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ان پر زبردست حملے کئے ہیں، اس سلسلہ میں ایک دلچسپ لطیفہ زیات نے اپنی کتاب وحی الرسالۃ، میں لکھا ہے اس سے زہاوی کی توہم پرستی کے خلاف جدوجہد کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ جس زمانہ میں وہ بغداد سے بحیثیت ممبر عثمانی پارلیمنٹ میں پہنچا تو اس نے سنا کہ وزارت جنگ جہازوں کے بیڑے میں ختم بخاری پر زرِ کثیر صرف کر رہی ہے اسے یہ بات بڑی مضحکہ خیز معلوم ہوئی، چنانچہ پارلیمنٹ ہی میں اس نے کہا: "میرا خیال ہے یہ مدا و قاف کے بجٹ میں ہونا چاہیے لیکن دفاع کے بجٹ میں اسے شامل کرنا سمجھ میں بات

نہیں آئی کیونکہ بیڑہ تو بخار (اسٹیم) سے چلتا ہے، بخاری سے نہیں تو ممبران اس پر بہت برہم ہوئے اور عوام فساد پر آمادہ ہو گئے۔" صـ۳۶۶۔ زہاوی نے تعلیم کی خوبیاں بیان کیں آزادی و حریت کا نغمہ گایا، فرسودہ روایات سے بغاوت کا اعلان کیا، عقل کی افادیت پر غیر معمولی زور دیا، ماضی کے کارناموں کو بیان کر کے حال سے غیر مطمئن کرنے کی کوشش کی اس کے ان اشعار میں للکار کی کیفیت ہے، وہ عراقیوں کو تلقین کرتا ہے ؎

۱۵ کونوا جمیعا سادۃ لنفوسکم	فالعصر ھذا سید الاعصار
وتقدموا متواثبین لتلحقوا	بالسابقین الغر فی المضمار
لاتقبلوا فی الدین ما یروونہ	الا اذا صح فی الانظار
ان الیقین لفی المشھود جمیعہ	والشک کل الشک فی الاخبار
الفوا القدیم وبالجدید توشحوا	حتام تختالون فی الاطمار

الاوشال صـ۲۰-۲۱

زہاوی کی اس گھن گرج نے اپنے اثرات چھوڑے، اس کے نشانات کہیں منفی طور پر اور اکثر مثبت انداز میں دیکھے جا سکتے ہیں، اس کی شاعری کا ایک اہم اور مضبوط رشتہ مشرق کی بیداری سے مربوط ہے۔ اس نے بیشتر عربوں کے مسائل کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس کا تعلق مشرق سے بھی ہے، کیونکہ اس دور میں کم و بیش ایشیائی ممالک کو اسی قسم کے مسائل سے واسطہ تھا، ان کے غم، ان کی خوشیاں تقریباً مشترک تھیں اس لئے زہاوی کے کے افکار کا دائرہ محدود نہیں بلکہ اس نے "کان الشرق لیس لہ نعم" لکھ کر پورے مشرق کے جذبات و احساسات کی ترجمانی کی ہے، اس طرح اس کی ہمدردیاں، اس کا غم محدود معنی نہیں رکھتے بلکہ اس کا دل پورے مشرق کے لئے دھڑکتا ہے، وہ مشرق سے مایوس بھی نہیں بلکہ اس کے مستقبل کو امید بھری نظروں سے دیکھتا ہے، اس کی سیاسی بصیرت مشرق کے شاندار مستقبل کی پرچھائیاں دیکھ رہی تھی، وہ کہتا ہے ؎

۱۶ فیا غرب لا یجرح من الشرق قلبہ | بایراد دعوی انک الیوم اعلم
بماذا تری ان ارتقاءک عہدہ | یدوم وان الشرق لا یتقدم
الزعمان الشرق یلبث صاغراً | امامک مغضوبا وانت المکرم
ولیبقی علیہ ھکذا متسیطرا | تمصّ دم الاموال منہ وتھضم
الاصبر علیہ نصف قرن فانہ | سیبری بہ لو ان منک یسلم
سینھض من بعد الخمول الی العلی | ویرجع مجلا اُدادسا ویتم

دیوان الزھاوی، جلد اول ص۱۵۳

اس کے ان اشعار میں جو فکر کام کرتی ہے اس کی بنا پر وہ دنیا کے بڑے شعراء کی صف میں جگہ پانے کا مستحق ہے، کیونکہ اس نے دنیا کے عظیم مصلحین کی طرح اپنی پوری فکری وجذباتی زندگی کو اسی لئے وقف کر دیا تھا۔ زیات نے اسی پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے: "زھاوی ہر نوع انسانی فکر کے داعیوں میں سے تھا اور اس کا شمار عرب بیداری کے ہیروؤں میں ہے" (وحی الرسالۃ ص۳۶۹)

زھاوی نے ایک مصلح کی طرح سماج کے اہم حصہ یعنی عورتوں کے بارے میں بھی بہت لکھا ہے، وہ عورتوں کے مسئلہ پر بھی خاصا انقلابی نقطۂ نظر رکھتا تھا، چنانچہ اس صنف کے حقوق اور اس کی حیثیت کے بارے میں زھاوی جس خیال کا حامل تھا وہ "دفاع عن المرأۃ" میں موجود ہے، یہ مضمون لکھ کر اگرچہ عوام و خواص کو اپنا جانی دشمن بنا لیا لیکن قابل داد جرأت کا مظاہرہ کر کے اس صنف کو مردوں کے برابر حقوق دلوانے کی پرزور تبلیغ کی، وہ پردہ کا زبردست مخالف ہے، چنانچہ کہتا ہے ؎

۱۷/۸ اسفری فالحجاب یا ابنۃ فھر | ھو داء فی الاجتماع وخیم
کل شیٔ الی التجدد ماض | فلماذا یقر ھذا القدیم

تعداد ازدواج کے مسئلہ پر بھی وہ عام رائے کا مخالف ہے، وہ اس دور کے سماج کا جائزہ لینے کے بعد اسی نتیجہ پر پہنچا تھا کہ یہ امراء کی بزم عشرت کو سجانے کا ایک قرآنی جواز ہے، یہ بات برادرانہ

سماج کو پیشِ نظر رکھ کر دیکھی جائے تو صحیح بھی معلوم ہوتی ہے، اس کے علاوہ وہ شادی کے مروجہ طریقہ کا بھی مخالف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ شادیاں کفو کے صحیح تصور پر نہیں ہوتیں، اس میں نہ عورت کو آزادی ہوتی ہے اور نہ مرد ہی کو اپنی پسند کے مطابق انتخاب کا حق ملتا ہے۔ زہاوی کا خیال تھا کہ عورتیں سماج کا قابل قدر عنصر ہیں، اس کی ذہنی و اخلاقی زندگی کو ترقی کے مواقع دینا چاہیئے، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب عورتیں مردوں کے دوش بدوش زندگی کی جدوجہد میں برابر کی شریک ہوں، اسی کی فکری رہنمائی کا اثر تھا کہ عراقی عورتیں تعلیم و تدریس کے میدان میں آگے بڑھیں اور ملک کے دوسرے تعمیری کاموں میں حصہ لینا شروع کیا۔

زہاوی بحیثیت مجموعی فکر و جذبہ کا شاعر ہے، فکر نے اس کے اشعار میں معنویت پیدا کی اور جذبہ نے اثر کا جادو پھونکا۔ اس کی تکنیک، اس کا تخیر، اس کی عقلیت اور اس کا اضطراب انیسویں صدی کے اندر رہنے والی روشن دماغ، بیدار مغز نسل کا ناخوشگوار سرمایہ ہے جو اپنے اندر حسن رکھتا ہے اور جس میں زبردست توانائی و برنائی ہے اور حقیقت تو یہ ہے کہ بڑے امکانات کی حامل بھی۔

۵ ترجمہ

اے فہر کی لڑکی حجاب سے باہر نکل	پس وہ سماج میں بیماری ہے
ہر چیز جدت کی طرف جارہی ہے	آخر یہ قدیم چیز کیوں باقی رہے

ترتیب وار اشعار کا ترجمہ

نمبر ۱

۱- باغ راغ ہیں۔ ریحان و گلاب ہیں	ہر شخص مسرور ہے سب شاداں و فرحاں ہیں
بلبل محوِ مسرت اور ترنم ریز ہیں	لوگ محوِ عیش ہیں صرف میں ہی محروم ہوں
قافلہ در قافلہ بچے محوِ خرام ہیں	۲- میرے آلام سال بسال بڑھتے جاتے ہیں

کیا اسی طرح میں زندگی بھر بدنصیب ہوں گا میں، اگرچہ بغداد نے مجھ پر زیادتی کی ہے

تو اے میری اُمید اور اے میرے خوابو تم کہاں گئے محبت کا تحفہ دیتا ہوں یہی میرے پاس ہے

جب میری موت قریب ہوگی تب میرے آلام دور ہوں گے ۴

میرے لئے سوائے موت کے اور کچھ موزوں نہیں میرا آشیانہ ویران ہوا میری تجارت تباہ ہوئی

۳ قوم کا بغض وکینہ میرے لئے بڑھتا ہی گیا سعادت نے منہ پھیر لیا بد نصیبی بڑھ گئی

بارہا میرے خلاف سازشیں کی ہیں جسارت میں کمی آ گئی بازوئے صبر و استقلال کمزور پڑ گئے

متضاد المعانیں ملامتیں کی ہیں طائر سعادت اڑ گئی اور فاختہ پرواز کر گئی

میری قوم صحیح راہ سے بھٹک گئی ہے اب نحوست نے ڈیرا دیا ہے اور خوش نصیبی چلی گئی

نمبر ۲

اے میرے شعر تو میرے ضمیر کی آواز ہے وہ کبھی میری مسرت اور کبھی رنج تجھ پر منکشف کرے گی

اے میرے شعر مصیبتوں کے دنوں میں تو میری گریہ وزاری ہے اور خوشی کے دن تو میری مسکراہٹ ہے

میں اور تو علیحدہ نہیں یک جان و دو قالب ہیں جو تجھے پڑھے گا وہ میری سیرت اور احساسات کو سمجھے گا

۳ تیرے کارنامے زبانوں پر جاری رہیں گے اور مخلوق میں شہرت ہوگی تیرے بعد تاریخ اسے یاد رکھے گی

بلندی و صداقت یہ چاہتے ہیں کہ جب جب تو اس کے دشمنوں کا مقابلہ کرے تو تجھے فتح و ظفر نصیب ہو۔

تمام مسلمانوں کی نگاہیں، چاہے وہ مشرق میں ہوں یا مغرب میں، تیری جانب اٹھتی ہیں۔

۴ یہ ایک ظالم حکومت ہے اپنے اطوار کے مطابق انتظام کرتی ہے اور اس پر عمل پیرا ہے

چنانچہ جہلاء کو اعزاز کے ذریعہ عالی مرتبہ بناتی ہے اور عقلمند کو ذلتوں کے ذریعہ رسوا کرتی ہے

۵ وہ قوم تباہ ہو جو اپنے معاملات آمر مطلق کے حوالے کر دے

اے بادشاہ جو اپنے ظلم میں اسراف پر اتر آیا ہے چنانچہ نہ اس ہی کی فراوانی ہے اور نہ وہ عدل کرتا ہے۔

۶ یہ بے رحم ظالم انسان ہیں پتھر پگھل سکتا ہے مگر ان کے دل نہیں پگھلیں گے۔
انہوں نے عوام سے ذریعۂ ترقی چھین لیا ہے ان کے اخلاق کے آگے شیطان بھی مات کھا جائیگا
یہ مال و دولت چھین لینے پر قانع نہیں ہیں بلکہ عورتوں کی عزتیں بھی لوٹتے ہیں۔
اے وطن افسوس ہو انہوں نے خرابی و ویرانی کا لباس تجھے پہنایا ہے۔
ان کی آنکھوں میں اہلِ وطن ذلیل ہیں ان کے آگے ملک کے انسان، انسان نہیں
اے والیوں کی حرص وطمع! خدا کی قسم تو نے ہماری ہڈیوں کے گوشت کھالئے ہیں اور تو نے
وہ نمک کھالیا جسے کتے بھی نہیں کھاتے

۷ اے خلیفۃ المسلمین ظلم میں تخفیف کر کیونکہ ہمیں ظلم مارتا ہے اور انصاف زندگی بخشتا ہے۔
اے مالک جس کے ہاتھ میں لوگوں کے معاملات کی باگ ڈور ہے اپنی غریب رعایا پر رحم کر۔
تو اس عیش کی بنا پر جو تجھے ملا ہے ہم سے غافل ہو گیا ہے تیری راتیں روشن ہوئیں اور ہماری
شب کی سیاہیاں اور گہری ہو گئیں۔
ہر علم سے ہماری جہالت نے تجھے راضی رکھا حالانکہ دوسرے لوگ اس میں کتنے میدانوں کو قطع
کر کے آگے بڑھ گئے۔
تو اس بات سے راضی رہا کہ ہم اپنے مطالبات سے خوش رہے اے خلیفہ تو جس چیز سے خوش
ہوتا ہے وہی ہمیں تکلیف دیتی ہے۔

۸ کاش میری ماں نے مجھے پیدا نہ کیا ہوتا یا ہوش و حواس سے پہلے مجھے موت آگئی ہوتی۔
زندگی نے جو کچھ مجھے دیا میں اس سے تنگ ہوں کیونکہ وہ میری بدبختی ہے اس میں تو موت ہی افضل ہے
مصائب نے زندگی کو تلخ بنا دیا ہے گویا اس میں اندرائن گھول دی گئی ہو۔
میں اپنی قسمت پر عتاب کرتی ہوں کیونکہ اس نے جو کچھ دیا استغفر اللہ انصاف نہیں کیا۔
پس اے موت کس چیز کا انتظار ہے آ زندگی بہت دشوار ہو گئی ہے اے نفس جان دیدے
کیونکہ زمانہ تجھ سے بخل کرتا ہے۔

۹ | میں اور سچائی بغداد میں یہ دونوں بے قدر ہیں ہمارے علاوہ ہر شے اس میں ناکارہ ہے
اگر کوئی جگہ رہنے والے کے لئے سختیاں لائے تو وہ بدترین جگہ ہے۔
اے بادِ صبا کی نشاط و شادمانی اور میرے شباب کی سرزمین اگر مجبوریاں نہ ہوتیں تو میں تجھ سے جدا نہ ہوتا

۱۰ | عنقریب ایک مہمان کی طرح بغداد سے چلا جاؤں گا کیونکہ ذلت کی جگہ میرا قیام بہت طویل ہو گیا
میں اپنے آل اولاد سے اور وطن سے رخصت ہو جاؤں گا اور مال و دولت کو خیرباد کہہ دوں گا۔
میں نے یہاں مصیبت دیکھی اور آرام بھی نظر آیا لیکن حاسدوں اور گالی دینے والوں کی وجہ سے آرام نہیں پایا
میں نے دن رات کا سامنا کیا جو بھلے بُرے پیش آتے رہے تھے۔
اور زندگی گذاری لیکن میری مسرتیں دیرپا نہیں رہیں پھر مسرت وہی ہے جو ہمیشہ باقی رہے۔

۱۱ | روئے زمین پر مغرب کے غلبہ کی عمر بہت دراز ہوگی اور مشرق میں اقرار و اذعان کی عمر بہت طویل ہے
مغرب نشاط کے ساتھ اپنی ضرورت کے پیچھے مصروفِ عمل ہے اور مشرق سستی و کاہلی میں مبتلا ہے۔

۱۲ | مغرب کو مال و دولت مشغول کئے ہوئے ہے اور مشرق کفر و ایمان میں مشغول ہے۔
ابناءِ مغرب جہاں بھی گئے معزز ہوئے اہل مشرق چند کے علاوہ رسوا ہوئے۔

۱۳ | قوم بوجھل زنجیروں میں گرفتار ہے اگر حرکت کرے تو خطرہ ہوتا ہے کہیں بیٹھ نہ جائے۔
کچھ پست جھونپڑیوں میں بسیرا کرتے ہیں اور کچھ عالیشان محلوں میں رہتے ہیں۔
دولتمند خوشحالی کے ساتھ رہتا ہے اور غریب بھوکا رہ کر اپنے کھردرے خوابگاہ میں سوتا ہے

۱۴ | جنہوں نے محنت کی وہ زمین جوتتے ہیں دوسروں کا پیٹ بھرتے اور خالی پیٹ سوتے ہیں
زمین پر غاصبانہ ملکیت رکھنے والے مستفید ہوئے اور زراعت کرنے والوں کی محنت ضائع ہوئی۔
زمانہ نے ہزاروں گھروں کو فقیر بنایا تاکہ ایک شخص کو دولتمند بنائے۔
مزدور نشیبی علاقہ میں پست جھونپڑیوں میں رہتا رہا اور مالک نے اونچی جگہ پر مکان تعمیر کرایا۔
کیا ایک فریق اسی طرح عیش کی زندگی گزارے گا اور دوسرا فریق مصائب و مشکلات برداشت کرتا رہے گا۔

۱۵ سب کے سب اپنی ذات کے مالک بنو کیونکہ یہ زمانہ تمام زمانوں کا سردار ہے
چھلانگ لگاکر آگے بڑھو تاکہ جو لوگ میدان میں آگئے ہیں انھیں پالو
دین کے اندر جو بھی روایت کیا جاتا ہے اسے قبول کرو البتہ جو فکر و نظر کے معیار پر پورا اترے
بیشک یقین کی بنیاد مشاہدہ پر ہونی چاہیئے خبر کا درجہ ثانوی اور مشکوک ہے
قدیم لباس کو اتار پھینکو اور جدید کو زیب تن کرو کب تک پرانے کپڑوں میں اتراتے پھروگے

۱۶ اے مغرب مشرق کے دل کو اس دعوی کے ذریعہ مجروح مت کر کہ تو آج زیادہ دولتِ علم سے بہرہ یاب ہے
تو کس بنیاد پر سمجھتا ہے کہ تیرے ارتقار کا دور دوامی ہے اور مشرق آگے نہیں بڑھے گا
کیا تیرا ایمان ہے کہ مشرق تیرے سامنے اسی طرح ذلیل اور مغضوب کھڑا رہے گا جب کہ تو معزز ہو
اور تو اسی طرح اس پر غالب رہے گا خون چوستا رہے گا اور ظلم کا بازار گرم رکھے گا
نصف صدی تک صبر کر کیونکہ اس کے بعد اگر مجھ سے محفوظ رہا تو ترقی کرے گا۔
گمنامی کے بعد بلندی پر جائے گا اور مٹے ہوئے پرانے مجد و شرف کو دوبارہ زندہ کرے گا

کنوز القرآن

شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے استاد جناب قاضی مظہر الدین احمد صاحب بلگرامی نے اس کتاب کو ترتیب دیا ہے۔ جس میں موصوف نے تقریباً ۵۰ عنوانات کے تحت قرآن کریم کی اہم چھوٹی چھوٹی سورتوں اور متعدد چھوٹی بڑی آیتوں کا اردو اور انگریزی میں ترجمہ اور تشریح کی ہے۔

یہ کتاب انگریزی داں طبقہ کے لئے جو اسلام اور اس کے احکام کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے بے حد مفید ہے۔

قیمت دو روپے پچاس نئے پیسے غیر مجلد دو روپے

مکتبہ برہان۔ اردو بازار۔ جامع مسجد دہلی ۶

دیارِ غرب کے مشاہدات و تاثرات

(۲)

سعید احمد اکبر آبادی

(دیکھئے ستمبر ۱۹۶۳ء)

جہاز میں دل جوئی اور تسکینِ خاطر کے بظاہر تمام اسباب موجود ہوتے ہیں۔ عمدہ فضا اور صاف ستھرا ماحول۔ لطیف کھانے۔ دخترِ رز کے علاوہ کہ بربادکنِ ہوش و حواس ہوتی ہے، مفرح اور مسکن مشروبات۔ خاطر تواضع اور خدمت کے لئے نک سک سے درست ایر ہوسٹس کہ اگر آپکے چہرہ پر ذرا بھی تنغص اور اضمحلال و علالت کے آثار ہیں تو ہمہ تن التفات ہو کر آپ سے پوچھے گی "آپ کی طبیعت تو اچھی ہے"؟ لیکن ان تمام چیزوں کے باوجود مسافر کا اپنے خیالات میں گم ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ میں بھی کافی کی ایک پیالی پینے کے بعد کرسی پر پاؤں پھیلا کر آنکھیں بند کر کے اپنے افکار و خیالات کی دنیا میں غرق ہو گیا۔ زندگی کیا ہے؟ موت کس کا نام ہے؟ زندگی کس کس نشیب و فراز سے گذرتی ہے اور اس وقت کون ہے جو ہر منزل اور ہر مرحلے میں دستگیری و یاوری کرتا ہے؟ جب سب علائق اور رشتے منقطع ہو جاتے ہیں اور انسان اپنے آپ کو بالکل یکہ و تنہا محسوس کرتا ہے اُس عالم بے کسی و نامرادی میں بھی وہ زندگی کو سہارا دینا اور سفینۂ حیات کی ناخدائی کرتا ہے؟ جہاز میں آگ بھی لگ جاتی ہے اور مسافر جل بھن کر ختم بھی ہو جاتا ہے مگر اس سے کیا ہوتا ہے۔ مرنا تو ایک دن ہے ہی۔ زمین پر نہ سہی ہوا میں سہی حوادث ہر جگہ اور ہر قسم کے ہوتے ہیں، اگر دولتِ ایمان میسر ہے اور

رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ سے تعلق استوار ہے تو موت ڈرنے کی چیز نہیں بلکہ لقائے حبیب کا ایک ذریعہ ہے۔ اُس کی تمنا کرنا گناہ ہے لیکن اگر کسی شکل میں بھی خود آجائے تو کیوں اسے بُرا سمجھا جائے۔ غرض کہ اسی طرح کے خیالات تھے جو دماغ میں گذر رہے تھے، میری سیٹ سے متصل ایک ہندوستانی طالب علم کی سیٹ تھی، وہ کبھی کبھی اپنی طرف متوجہ کر لیتے تھے۔ اسی اثنا میں تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد اعلان ہوتا رہتا تھا کہ جہاز کی رفتار کیا ہے۔ کن مقامات سے گذر رہا ہے۔ کتنا اونچا جا رہا ہے۔ موسم کیسا ہے؟ آخر جب اعلان ہوا کہ جہاز ۳۳ ہزار فٹ اونچا اُڑ رہا ہے تو میں نے دیکھا یہ سنتے ہی کتنے چہرے اتر گئے۔ مگر مجھے بحیثیت انسان کے ایک فخر سا محسوس ہوا اور قرآن مجید کی وہ آیات دماغ میں گذر گئیں جن میں انسان کے لئے ارض وسما اور شمس وقمر کے مسخر کر دینے کا ذکر ہے۔ ساتھ ہی خیال آیا کہ اقبال نے شاعری نہیں کی بلکہ اظہار خفیفت کیا تھا جب کہا تھا

اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا

کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں"

جہاز دو بجے یعنی چار گھنٹے سے بھی کچھ کم میں طہران پہنچا۔ یہاں اسے ۴۵ منٹ قیام کرنا تھا۔ اس لئے ہم لوگ اس سے اتر کر ہوائی اڈہ کی عمارت کے اُس حصہ میں آگئے جو آگے جانے والے مسافروں کے لئے مخصوص ہوتا ہے۔ ایران سے تہذیبی تعلق ہونے کے باعث یہاں یگانگت کا سا احساس ہوا۔ ایرانی مصنوعات کی دکان پر الٹ پلٹ کر بعض چیزیں دیکھیں۔ دو تین ایرانی افسر ایک طرف کو کھڑے تھے اُن کے پاس جا کر خواہ مخواہ اُن سے فارسی میں بولنا شروع کر دیا۔ مگر یہ دیکھ کر بڑی مایوسی ہوئی کہ انھیں میری فارسی کے سمجھنے میں تکلف ہوا اور مجھے اُن کی زبان سمجھنے میں دقت ہوئی۔ آخر انگریزی میں بات چیت ہونے لگی۔ اس خیال سے بڑا دکھ ہوا کہ میں نے برسوں تک دلی یونیورسٹی میں فارسی کی ایم۔ اے کلاس کو خاقانی۔ انوری، عرفی۔ نظیری اور ظہوری و نعمت خان عالی کا درس دیا ہے اور آج میں اس قابل نہیں کہ ان ایرانیوں سے اُن کی زبان میں گفتگو بھی کر سکوں۔ بہر حال یہ دیکھ کر مسرت ہوئی کہ بلڈنگ میں جگہ جگہ اُس کے مختلف حصوں کے نام اور ہدایات وغیرہ

سب فارسی زبان میں لکھے ہوئے تھے اور اُس کے در و دیوار اور زیبائش و آرائش سے ایرانی فن کا مظاہرہ ہو رہا تھا۔ پونے تین بجے جہاز روانہ ہوا۔ اور کم و بیش ڈیڑھ گھنٹہ میں قاہرہ آگیا یہاں پھر ہیں نے وہی حرکت کی یعنی جہاز سے اتر کر ہوائی اڈہ کی عمارت کے اُس حصّہ میں آگیا جو ہم جیسے مسافروں کے لئے مخصوص تھا۔ پہلے اِدھر اُدھر گھوما پھر مصری مصنوعات کی دکان پر کچھ چیزیں خریدیں یہاں وہ ندامت نہیں ہوئی جو طہران میں ہوئی تھی۔ کیونکہ عربوں سے آئے دن بات چیت کرنے کا موقع ملتا رہتا ہے اس لئے کان اُن کے لب و لہجہ اور ان کی بولی سے نا آشنا نہیں ہیں اور میں بھی کچھ زبان کو بگاڑ کر اُن کی بولی میں بول سکتا ہوں۔ یگانگت کا جو احساس طہران میں ہوا تھا وہ یہاں زیادہ ہوا اس کی ایک وجہ تو وہ فرق ہے جو ایک مسلمان اور خصوصاً عربی کے ایک طالب علم کے لئے فارسی اور عربی میں ہے اور دوسری وجہ مصری افسروں کی خوش اخلاقی اور خندہ پیشانی ہے۔ یہاں بھی ۴۵ منٹ قیام کے بعد جہاز روانہ ہوا۔ اور فرنکفرٹ (جرمنی) میں اترا۔ یہاں پہلی مرتبہ وہ آہنی زینہ دیکھا جو خود حرکت کرتا ہے۔ یعنی آپ کو اترنے چڑھنے اور پاؤں کو حرکت دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ بس ایک سیڑھی پر جاکر کھڑے ہو جائیے اور پھر خود بخود آپ نیچے سے اوپر یا اوپر سے نیچے پہنچ جائیں گے۔ معلوم نہیں کیوں! یہاں کی عمارتوں اور لوگوں کو دیکھ کر صلابت اور سختی کا احساس ہوا۔

اب جہاز کو یہاں سے اڑ کر اسے سیدھا لندن میں ٹھہرنا تھا، میری گھڑی میں ٹھیک ڈیڑھ بجے دوپہر کا عمل تھا کہ بچپن کے خوابوں کا یہ شہر بھی آگیا۔ اس وقت لندن میں نو بجے تھے۔ یہاں ایک دن اور ایک رات قیام کرنا تھا۔ پاسپورٹ اور کسٹم وغیرہ کے مراحل سے گذرنے میں نہ کوئی دیر لگی اور نہ وقت صرف ہوا۔ باہر نکلا تو ایک نوجوان عزیز محسن شمسی جو یہاں پڑھتے بھی ہیں اور ملازمت بھی کرتے ہیں۔ استقبال کے لئے موجود تھے۔ ان کے والد ماجد نے دلی سے ان کو مطلع کر دیا تھا۔ ان کے ساتھ کمپنی کی بس میں بیٹھ کر وکٹوریہ ٹرمنس پہنچا۔ بی۔ اے۔ او۔ سی کا دفتر یہیں ہے۔ ہوائی اڈہ سے اس کا فاصلہ ۲۴ یا ۲۵ میل ہوگا۔ یہاں ایک اثر آفریں واقعہ یہ پیش

آیا کہ چونکہ مجھے اگلے دن مونٹریل کے لئے روانہ ہونا تھا اس لئے اگرچہ سیٹ پہلے سے رزروڈ تھی تاہم حسب ضابطہ اس وقت مجھے اس کی توثیق کرنی ضروری تھی۔ اس لئے محسن شمسی کو سامان کے پاس چھوڑ کر میں متعلقہ دفتر کی کھڑکی پر گیا۔ میرے وہاں پہنچنے کے ایک منٹ بعد ہی ایک خاتون پہنچ گئی اور عین کھڑکی کے سامنے کھڑی ہوگئی۔ اب دفتر کا انچارج آفیسر آیا تو چونکہ خاتون بالکل محاذات میں تھی اس لئے اُس نے اولاً خطاب اسی سے کیا۔ مگر موصوفہ نے فوراً میری طرف اشارہ کر کے کہا "یہ جنٹلمین پہلے" اور پیچھے ہٹ کر کھڑی ہوگئی۔ میں نے اس شرافت پر شکریہ ادا کیا تو حیا آمیز مسکراہٹ کے ساتھ اس نے جواب دیا "آپ ذرا خیال نہ کیجئے"۔ اب ہم نے ٹیکسی پکڑی اور چند منٹ میں اپنی جائے قیام پر پہنچ گئے۔ شمسی خاص لندن شہر سے چالیس میل کے فاصلہ پر رہتے ہیں، میری خاطر انھوں نے لندن میں ایک مقام پر جو ہائیڈ پارک کے بالکل سامنے تھی ایک وسیع بلڈنگ میں ایک کمرہ کرایہ پر لے لیا تھا۔ کمرہ وسعت اور فرنیچر کے اعتبار سے متوسط درجہ کا تھا۔ مگر سب سے بڑی بات یہ تھی کہ ہر چیز صاف ستھری، ٹپ ٹاپ بھی، نہ کہیں میل نہ کچیل، نہ غلاظت نہ گندگی۔ ماحول اور فضا بالکل پرسکون اور خاموش۔ شور وغل اور چیخ وپکار کا کہیں نام نہیں۔ عجیب بات یہ تھی کہ جہاز میں پوری رات آنکھوں میں گذر گئی تھی، نیم دراز حالت میں تھوڑے وقفے سے پلک اگر جھپک بھی گئی تو اسے نیند کون کہہ دے گا۔ مگر بایں ہمہ اس وقت اعضا میں نہ افتادگی تھی اور نہ کسی طرح کا کوئی کسل۔ طبیعت شگفتہ اور تازہ دم معلوم ہوتی تھی۔ کمرہ میں سامان ٹھکانے سے رکھ دینے کے بعد غسل کیا، کپڑے بدلے۔ جہاز میں پتہ بھی نہیں چلا تھا کہ کب صبح ہوئی؟ اور کب سورج نکلا اس لئے نماز ادا نہ ہوسکی تھی، اب قضا کی اور ہم دونوں فوراً لندن کی سیر کے لئے باہر نکل گئے۔ چونکہ یہ طے شدہ تھا کہ واپسی میں لندن کافی روز قیام کروں گا اس لئے اس مختصر قیام میں کسی سے ملنے ملانے یا کسی قابلِ دید عمارت کو دیکھنے کا خیال نہ تھا۔ بس قرار یہ پایا کہ لندن میں گھوم پھر کر اس کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے۔ میری قیام گاہ لندن کے

مشہور اور پر رونق بازار آکسفورڈ اسکوائر سے قریب تھی اس لئے پہلے ہم دونوں یہاں آئے لندن کا موسم حد سے زیادہ غیر یقینی ہوتا ہے۔ جب ہم روانہ ہوئے تھے مطلع صاف تھا اور دھوپ نکلی ہوئی تھی۔ مگر یہاں پہنچتے پہنچتے بادل آئے اور بارش ہونے لگی۔ ہمارے پاس اس وقت نہ چھتری تھی اور نہ برساتی۔ اس لئے جب بوچھار زیادہ ہوئی تو کسی دکان میں پناہ لے لی یا کسی چھجہ کے نیچے جاکر کھڑے ہوگئے، کم ہوئی تو چلنے لگے۔ کچھ دیر اس علاقہ میں پھرتے رہے کہ عورت اور مرد، ان کی وضع قطع چلنے پھرنے کے طور طریق۔ عمارتیں، دکانیں، دکانوں کی چیزیں، گلیاں اور سڑک، ٹریفک۔ غرض کہ ہر وہ چیز جو سامنے آئی اسے ایک غیر متعصب اور غیر جذبہ دار طالب علم کی نظر سے دیکھا۔ کبھی طبیعت کو فرحت و انبساط ہوا اور کبھی انقباض و تکدر۔ اب رائے ہوئی کہ زمین دوز ریل جسے یہاں ٹیوب کہتے ہیں اس میں بیٹھ کر سیر کی جائے میرے ایسے مشرقی نو وارد کے لئے یہ ریل انسان کی صناعی کا عجیب و غریب کرشمہ تھی۔ یوں سمجھئے کہ لندن کی زمین پر انسان آباد ہیں اور اسی زمین کی چھاتی میں سرنگوں کے اندر ریلیں ہیں کہ ناگن کی طرح بل کھاتی اور موجِ ہوا کی مانند سبک روی کے ساتھ دوڑتی پھرتی ہیں۔ ریل کے ڈبے نہایت صاف ستھرے، آرام دہ ایسے کہ گویا آپ کسی رئیس کے ڈرائنگ روم میں عمدہ قسم کے صوفوں یا کرسیوں پر بیٹھے ہیں۔ یہ ریلیں گیس یا بجلی سے چلتی ہیں اس لئے دھوئیں اور کوئلہ کے ذروں کا سوال ہی نہیں۔ اسٹیشن پر ٹرین ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ٹھہرتی۔ اسی میں سینکڑوں آدمی اترتے اور چڑھتے ہیں۔ اور پھر ضبط و نظم کا یہ عالم کہ کھوے سے کھوا چھل رہا ہے اور نہ دھکا پیل، نہ شور و غل، نہ کوئی ہنگامہ اور نہ پا بدستِ دگرے اور دست بدستِ دگرے۔ ٹرین اسٹیشن پر پہنچ کر کھڑی ہوئی کہ ہر ڈبے کے دروازے خود بخود کھل گئے۔ جن کو یہاں اترنا ہے وہ اتر جائیں گے تو چڑھنے والے بغیر کسی جذبۂ مسابقت کے اطمینان سے چڑھ جائیں گے اور دروازے خود بخود بند ہوجائیں گے۔ اور ٹرین روانہ ہوجائے گی۔ ان زمین دوز ریلوں کا انتظام اس درجہ مکمل اور اعلیٰ ہے کہ کوئی

شخص خواہ کیسا ہی اجنبی اور نو وارد ہو ان ریلوں کے ذریعہ کسی ایک شخص سے پوچھے اور مدد لئے بغیر پورے لندن کی سیر کر سکتا ہے۔ اسٹیشن میں داخل ہو کر بکنگ آفس سے ٹکٹ لے کر جب آپ آگے بڑھیں گے تو سامنے ہی کئی نقشے اور چارٹ آپ کو دیوار پر چسپاں نظر آئیں گے۔ ان میں ٹرینوں کے نمبر اسٹیشنوں کے نام۔ ایک نمبر کی ٹرین کہاں تک جاتی ہے۔ آپ کو جہاں جانا ہے وہاں اس نمبر کی ٹرین سیدھی جاتی ہے یا اس کو بدل کر کوئی دوسری ٹرین پکڑنی ہوگی۔ اگر دوسری ٹرین پکڑنی ہے تو کس نمبر کی؟ اور کہاں؟ پھر جس اسٹیشن پر آپ اس وقت کھڑے ہیں۔ اس پر بھی تو مختلف سمتوں میں جانے والی ٹرینیں آتی ہیں۔ اس لئے دروازہ پر ہی اُس کے دونوں جانب دو نقشے لگے ہوئے ہیں اور ساتھ ہی دو ہاتھ بنے ہوئے ہیں جو اشارہ سے آپ کو بتا رہے ہیں کہ آپ کو فلاں جگہ جانا ہے تو اُس کے لئے فلاں نمبر کی ٹرین اس نمبر کے پلیٹ فارم پر آئے گی اور نیز یہ کہ اُس پلیٹ فارم پر پہنچنے کے لئے آپ اپنے دائیں طرف چلیں یا بائیں طرف۔ منزل مقصود تو کوئی خاص تھی نہیں اس لئے ایک بجے تک یوں ہی ٹرین میں گھومتے رہے۔ اس کے بعد ایک اسٹیشن پر اتر کر ایک ہندوستانی ریسٹورانٹ میں کھانا کھایا۔ اس سے فارغ ہو کر ٹیکسی کے ذریعہ جائے قیام پر آکر کچھ دیر قیلولہ کیا۔ نماز پڑھی اور پھر سیر کے لئے نکل گئے۔ اس مرتبہ شمسی میڈم ٹسوڈ کی نمائش گاہ لے گئے۔ یہ نمائش ایک سہ منزلہ عظیم الشان عمارت میں ہے۔ اس میں مختلف طبقات ہیں اور ہر طبقہ میں موم کے بنے ہوئے ماڈل رکھے ہیں۔ اس طرح گویا انگلستان اور یورپ کی تاریخ قدیم و جدید کے اہم واقعات و حوادث کو اُن سے متعلق افراد و اشخاص کے مومیائی مجسموں کے پیکر میں محفوظ کر دیا گیا ہے۔ یہ میوزیم سب سے پہلے ایک مشہور پینٹر فاپ کریٹس نے ۱۷۶۲ء میں پیرس میں قائم کیا تھا۔ جب اس کا انتقال ہو گیا تو اس کی بھتیجی ٹسڈ (TUSSAUD) جو اس فن میں اپنے چچا سے بھی دو قدم آگے تھی وہ اس میوزیم کی وارث ہوئی۔ اور اس نے اسے ۱۸۰۲ء میں انگلینڈ منتقل کر دیا۔ ۱۸۵۰ء میں ٹسڈ کا انتقال ہو گیا

مگر یہ میوزیم اس خاندان کی نگرانی میں برابر قائم رہا اور نئے نئے ماڈلوں کا اس میں اضافہ ہوتا رہا۔ ۱۹۲۵ء میں آگ سے پورا میوزیم تباہ ہوگیا تھا۔ مگر ۱۹۲۸ء میں اس کا دوبارہ افتتاح ہوا جو اب تک قائم ہے۔ فن کا کمال یہ ہے کہ آپ کسی ماڈل کے سامنے جا کر کھڑے ہو جایئے۔ اگر پہلے سے یہ معلوم نہ ہو کہ یہ ماڈل ہے تو آپ بلا کسی وہم وگمان کے بھی سمجھیں گے کہ ایک سچ مچ کے آدمی یا آدمیوں کے سامنے کھڑے ہوئے ہیں۔ اسی انداز میں حکومت انگلستان کے بادشاہ، اعیانِ حکومت، وزرائے مملکت۔ مشاہیر تاریخ۔ شاہی خاندان کے افراد، مشہور سپہ سالارانِ فوج ان سب کے ماڈل ہیں۔ اور پھر صرف انگلینڈ اور یورپ کے نہیں۔ بلکہ دوسرے ممالک کے مشاہیر کے بھی ہیں۔ چنانچہ ایک کونہ میں پنڈت جواہر لال نہرو اور مسٹر محمد علی جناح کے بھی ماڈل ہیں۔ اگرچہ ان میں وہ بے ساختگی اور اصلیت نہیں ہے جو اوروں میں ہے۔ بعض ماڈل کسی مظلوم شہزادی یا بادشاہ یا ستم رسیدہ انسانوں کے ہیں جو بہیمیت اور درندگی کا شکار ہو گئے وہ بڑے رقت انگیز ہیں اور ان کو دیکھ کر عبرت ہوتی ہے اور دنیا کی بے ثباتی و ناپائیداری کا نقشہ آنکھوں میں پھر جاتا ہے۔ غرض کہ میں نے یہ میوزیم بڑی توجہ اور دلچسپی سے دیکھا۔ یہ علاوہ فن کے خود تاریخ کے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ پلینیٹیریم (PLANETARIUM) میوزیم کے پاس ہی تھا اور اس کو دیکھنے کا ارادہ بھی تھا مگر یہاں دیر اتنی ہو گئی کہ اس ارادہ کو ملتوی کرنا پڑا۔ اب ٹیوب میں بیٹھ کر پکا ڈلی پہنچے۔ یہ لندن کا نہایت پر رونق اور مشہور بازار ہے اور بڑے بڑے ہوٹل۔ ریستوراں یہیں ہیں۔ میری ایک دیرینہ کمزوری ہے اور وہ ہے اعلیٰ درجہ کا ریستوراں۔ کلکتہ اور دلّی میں یہ برابر معمول رہا ہے کہ دو چار بے تکلف دوست احباب کو ساتھ لیا اور کسی مغربی طرز کے رستوران میں جا بیٹھا اور گھنٹہ سوا گھنٹہ یہاں بیٹھ کر اور چائے پی پلا کر واپس آگیا۔ چنانچہ پکاڈلی میں ایک ریسٹوران منتخب کر لیا اور کچھ دیر یہاں بیٹھ کر تھکن دور کی۔ یہاں سے چلے تو گھومتے گھامتے ہائڈ پارک جا پہنچے۔ یہ نہایت وسیع وعریض اور بڑا حسین وجمیل پارک ہے۔ فضا میں مستی برستی ہے اور ہوائیں خوشبوئیں گھلی ہوئی ہیں۔ یہاں اچھے

اور بُرے دونوں ہی قسم کے منظر نظر آئے۔ بیٹھنے کا موقع تھا نہیں اس لئے بس ایک طرف سے دوسری طرف گذرتے اور ہر چیز پر ایک چھلتی نگاہ ڈالتے گذر گئے۔ اسی دوران میں ایک ریستوران میں انگریزی کھانا کھایا۔ ساڑھے دس یا گیارہ بجے قیام گاہ پر واپس پہنچے۔ شب میں نیند بڑی گہری آئی۔ آج یعنی ۱۱ر ستمبر کو روانہ ہونا تھا، اس لئے معمولاتِ صبح گاہی اور ناشتہ سے فارغ ہو کر دس بجے کے قریب وکٹوریہ اور یہاں سے کمپنی کی بس میں سوار ہو کر ایک بجے کے لگ بھگ لندن ایرپورٹ پہنچے۔ یہاں میں نے شمسی کو خدا حافظ کہا اور چند رسمی کارروائیوں کے بعد جہاز میں جاکر بیٹھ گیا جہاز ٹھیک ۱½ بجے اڑا اور ۹½ بجے یعنی آٹھ گھنٹہ میں مونٹریل پہنچ گیا، مجکو پالم سے روانہ ہوتے وقت جو اکسچینج ملی تھی وہ سب لندن کی نذر ہو گئی تھی۔ اس لئے میں نے لندن سے مونٹریل تک کا سفر بلا مبالغہ اس طرح کیا کہ جیب میں ایک پیسہ بھی نہیں تھا۔ اور اس لئے بڑی تشویش تھی کہ اگر مونٹریل کے ہوائی اڈہ پر کوئی بھی نہ ملا تو کیا ہو گا۔

ادبیات

غزل

الم مظفرنگری

وہ کہنے کو تو فرزانہ ہیں فرزانہ نہیں ہوتے
جو فصلِ گل کے آنے پر بھی دیوانہ نہیں ہوتے

یہ ہوں کیونکر حریفِ جلوۂ عریاں سرِ محفل
کہ پروانوں میں اندازِ کلیمانہ نہیں ہوتے

سرِ مژگاں تو ہیں تا گوشۂ دامن نہیں آتے
یہ لختِ دل بھی تو سرخیٔ افسانہ نہیں ہوتے

سرِ محفل تڑپنا اور جلنا دیکھ کر اس کا
یہ اہلِ بزم کیوں ہمدردِ پروانہ نہیں ہوتے

بہاروں میں کھنکتے ہیں کٹورے لالہ و گل کے
مگر ساقی جوابِ دورِ پیمانہ نہیں ہوتے

بغیر ہیبتِ پیرِ مغان رندانِ بادہ کش
ذرا بھی واقفِ اسرارِ میخانہ نہیں ہوتے

دو عالم میں کہیں ہوں ان کے جلوے دیکھتے ہیں ہم
کسی منزل میں بھی منزل سے بیگانہ نہیں ہوتے

سرِ شاخِ نشیمن سرد نالے بھی غنیمت ہیں
نہ ہوں گر باعثِ گرمیٔ کاشانہ نہیں ہوتے

کبھی چشمِ تماشا اس لئے ناکام رہتی ہے
وہ ہر جلوے میں شاہد بے حجابانہ نہیں ہوتے

ہوائے بوئے گل سے ان کے جلوے ماند ہوتے ہیں
الم داغِ محبت شمعِ گل خانہ نہیں ہوتے

غزل

مولانا عبدالوہاب صاحب صرفیؔ حیدرآبادی

کب میرے دل میں یاد ہے اُس رشکِ حور کی
روشن ہوئی ہے کعبے میں اک شمع نور کی

ہم خفتِ نظر سے سمجھتے ہیں اس کو غیب
اک مستقل حجاب ہے شدّتِ ظہور کی

خالِ سیاہ و عارضِ روشن، خدا گواہ
تصویر کھنچ گئی ہے تجلّی و طور کی

اعجاز اس کے قدِ سراپا بہار کا
فصلِ خزاں میں نغمہ سرائی طیور کی

اس کی نگاہِ ناز سے کوئی نہ بچ سکا!
کرنے کو یوں تو ہم نے بھی کوشش ضرور کی

کیا کہیے اس کے حُسنِ ملائک فریب کے
بارش ہو جس کے نقشِ کفِ پا پہ نور کی

دیدار اس کا مدِ نظر ہے، جہاں بھی ہو
حسرت قصور کی نہ تمنّا ہے حور کی

دل کا نظام درہم و برہم نہ ہو کہیں
بدلی ہوئی ہیں آج نگاہیں حضور کی

مسجد میں ذکرِ بادہ ہے، اللہ رے انقلاب
آتی ہے میکدے سے صدا "یا غفور" کی

عرضِ وفورِ ضعف کی اس سے امید کیا
آمد شدِ نفس ہو صدا جس کو صور کی

آزاد ہے زمان و مکاں سے ترا وجود
اور ہیں ابھی حدود ہمارے شعور کی

کھولے ہمارے کان بھی گویا حضور نے
اغیار کو سُنا ہے، سنائی ہے دور کی

دل پر نظر ہے اپنی نہ عرشِ عظیم پر
نزدیک ہی کی ہم کو خبر ہے نہ دور کی

صرفیؔ باین فسردگی و بے دلی تمھیں
حسرت ہے اس کی بزمِ نشاط و سرور کی

غزل

سعادت نظیر

چمن میں بھی ہم نے یہ دیکھی بُرائی،
جہاں روئی شبنم، کلی مُسکرائی،

ہوائے گلستاں کسے راس آئے!
بہاروں کا ہر جلوہ ہے سیمیائی،

خدا جس چمن کا محافظ ہو، اُس تک
یقیں ہے، نہ ہوگی خزاں کی رسائی

ستم سے خدا کے لئے ہاتھ اٹھاؤ
ہمیشہ ستم گار نے منہ کی کھائی،

جو دیکھا، ستارے نہیں اپنے بس میں
الگ ہم نے قندیل اپنی جلائی

بہت مشکلیں سنگِ راہِ طلب تھیں
مگر شوقِ منزل نے ہمت بڑھائی

نظیر! اس کا ثانی نہیں مل سکے گا،
اگر چھان ماریں خدا کی خدائی

تبصرے

ہندوستان عربوں کی نظر میں: جلد دوم

تقطیع متوسط. کتابت طباعت بہتر. ضخامت چار سو صفحات. قیمت آٹھ روپئے.

پتہ:- دارالمصنفین اعظم گڈھ.

دارالمصنفین اعظم گڈھ کے تاریخ ہند کے قدیم منصوبہ کے تحت اس کتاب کی جلد اول جو تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے عرب مورخین کے ہندوستان سے متعلق بیانات پر مشتمل تھی پہلے شائع ہو چکی ہے اور ان صفحات میں اُس پر تبصرہ بھی ہو چکا ہے. زیرِ تبصرہ کتاب اسی کا دوسرا حصّہ ہے اور ابن ندیم سے لے کر قلقشندی تک جو نویں صدی کا مصنف ہے ۹ مورخین کے بیانات پر مشتمل ہے. اس طرح دونوں جلدوں میں تیسری صدی سے لے کر نویں صدی تک کے عرب مصنفین نے ہندوستان کے بارے میں جو کچھ لکھا تھا وہ سب مع عربی متن کے اردو زبان میں خوش سلیقگی کے ساتھ یکجا ہو گیا. اگرچہ عربوں نے ہندوستان کی قدیم تاریخ کی نسبت بہت کچھ افسانوی باتیں لکھ دی ہیں. تاہم اس ملک کے عام رسم و رواج. معاشرت. اقتصادی حالات علوم و فنون. اور مذہبی عقائد و اعمال کے متعلق جو معلومات ان کتابوں میں ہیں وہ فارسی تاریخوں میں بھی نہیں ہیں. اس بنا پر یہ کتاب بے شبہ تاریخِ ہند کے طلبا اور اساتذہ کے لئے بڑی قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے. عربی متن کے ساتھ عام فہم اور سلیس اردو ترجمہ اور مصنف کے مختصر حالات بھی ہیں. اور کہیں کہیں حواشی بھی ہیں. اگر حواشی مزید جامع اور محققانہ ہوتے تو

کتاب کی افادیت دو چند ہو جاتی۔

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

از جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب ایم۔ اے۔ تقطیع متوسط

کتابت و طباعت بہتر۔ ضخامت پانچ سو صفحات۔ قیمت مجلد آٹھ روپے

پتہ :۔ دارالمصنفین اعظم گڈھ

یہ کتاب بھی تاریخ ہند کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے مگر نہایت اہم اور وقیع۔ اس میں فاضل مصنف نے فوجی نظام سے متعلق کسی چھوٹی سے چھوٹی بات کو بھی نظرانداز نہیں ہونے دیا ہے۔ چنانچہ فوج میں عہدے کون کون سے ہوتے تھے۔ اُن کے القاب و امتیازات کیا تھے۔ اُن کے تقرر کی شکل کیا ہوتی تھی۔ اسلحہ جو استعمال کیے جاتے تھے اُن کے نام اور کام کیا تھے۔ فوجی لباس کی قسمیں کتنی تھیں اور اُن کی وضع قطع کیا ہوتی تھی۔ پاپیادہ فوج کے علاوہ جو سوار فوج ہوتی تھی اُن کی کیا اہمیت تھی اور ان کے مناصب و فرائض وغیرہ کیا تھے۔ پھر ہاتھی۔ پاپیادہ طریقِ جنگ۔ جنگ کی تربیت۔ چھاؤنیاں۔ مختلف بادشاہوں کے زمانہ میں افواج کی تعداد وغیرہ وغیرہ غرض کہ کوئی عنوان ایسا نہیں ہے جس کی جزئی تفصیلات نہ بیان کی گئی ہوں اور اُن پر دادِ تحقیق نہ دی گئی ہو۔ پھر چونکہ ہر قوم کا فوجی نظام اس کے بنیادی عقائد و افکار۔ ذہنی بلندی، اخلاق و عادات۔ اُن کی معاشرت اور اقتصادی حالات، و ذرائع آمدنی کا آئینہ ہوتا ہے، اس لئے اس کتاب میں ضمناً ان چیزوں کی جھلک بھی جگہ جگہ نظر آتی ہیں اور ان کی وجہ سے ایک نہایت خشک موضوع خاصہ دلچسپ اور لطف آفریں بن گیا ہے۔ زبان و بیان کی سنجیدگی و متانت اور شگفتگی و سلاست کے لئے لائق مصنف کا نام کافی ضمانت ہے۔ بقول ڈاکٹر سید محمود کے جنھوں نے اس پر مقدمہ لکھا ہے اگرچہ کتاب ایک برس میں لکھی گئی ہے۔ لیکن یہ مصنف کے بائیس تئیس برس کی محنت کا نتیجہ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اردو تو اردو کسی زبان میں بھی اس خاص موضوع پر اس قدر عظیم مواد اور وہ بھی اس ترتیب کے ساتھ کہیں یکجا نہیں ملے گا۔ مولانا سید سلیمان ندوی

کی کتاب "عرب و ہند کے تعلقات" کے بعد اس پایہ کی یہ دوسری کتاب ہے جو تاریخ ہند کے ایک بالکل نئے موضوع پر اردو میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی ہے اور جس نے اردو لٹریچر کو چار چاند لگا دیئے ہیں فاضل مصنف اور ادارہ دار المصنفین دونوں اس کے لئے شکریہ اور داد کے مستحق ہیں۔

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی جلوے

تقطیع متوسط، کتابت وطباعت بہتر ضخامت ۶۲۳۔ قیمت مجلد دس روپیے
پتہ:۔ دار المصنفین اعظم گڈھ

یہ کتاب بھی تاریخ ہند کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے اور جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں ان تمام چیزوں کا محققانہ بیان اور تذکرہ ہے جو کسی زمانہ کے اعلیٰ تمدن کا نقش ونگار ہوتی ہیں۔ چنانچہ سلاطینِ دہلی اور شاہانِ مغلیہ کے دربار۔ محلات۔ محلِ خاص۔ حرم۔ پوشاک۔ پارچہ بافی کے کارخانے۔ زیورات۔ جواہرات۔ سنگار۔ خوشبوئیات۔ خورد ونوش۔ شادی بیاہ کے رسوم۔ جشن عید ونوروز۔ دعوتیں اور پارٹیاں۔ تفریحات۔ فنون لطیفہ۔ ان تمام عنوانات کے ماتحت کوئی ایک جزئی بات بھی ایسی نہیں ہے جس کا تذکرہ اس کتاب میں موجود نہ ہو۔ یہ ظاہر ہے کہ ہماری فارسی تاریخوں میں چونکہ عام طور پر بادشاہوں کے مناقب اور ان کی جنگوں کا تذکرہ ہوتا ہے اور وہ چیزیں جن سے اس عہد کے تمدن اور معاشرت پر روشنی پڑے بہت کم ہوتا ہے اور وہ بھی غیر مرتب۔ اس لئے فاضل مرتب کو دانہ دانہ مہیا کر کے اسے خروار بنانے میں کتنی محنت ومشقت اٹھانی پڑی ہوگی اس کا اندازہ وہی حضرات کر سکتے ہیں جنھیں اس قسم کے کاموں کا ذوق اور تجربہ ہے۔ اگرچہ اس کتاب کا نقص یہ ہے کہ اس سے صرف شاہی محلات اور امراء واعیان مملکت کی معاشرت اور اُن کے تمدن کا جلوہ نظر آتا ہے۔ عوام اور پست سماجی طبقوں کا حال کیا تھا؟ اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی تاہم اپنے موضوع پر اردو میں یہ پہلی کتاب ہے اور بڑی جامع مفصل اور مبسوط۔ تاریخ کے طلبا کے

علاوہ عام اربابِ ذوق کو بھی اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی کارنامے

تقطیع متوسط۔ کتابت و طباعت بہتر۔ ضخامت ۴۴۳ صفحات قیمت درج نہیں۔

پتہ :۔ دارالمصنفین اعظم گڈھ

پہلی کتاب میں تمدنی جلوے دکھائے گئے تھے۔ اس کتاب میں ان تمدنی کارناموں کا تذکرہ و بیان ہے جو مسلمان حکمرانانِ ہند کے عہد میں انجام پذیر ہوئے۔ یہ کتاب کوئی تصنیف نہیں۔ بلکہ چند مقالات کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ پہلے فنِ تعمیر پر پروفیسر محمد مجیب کا مقالہ ہے اس کے بعد "رفاہِ عام کے کام"۔ "نئے شہر قصبے اور گاؤں۔ باغات۔ ترقی حیوانات۔ اور تعلیم کی ترقی۔ کے زیرِ عنوان پانچ مقالات مولانا عبدالسلام ندوی اور "کاغذ سازی" اور "کتب خانے"۔ دو مقالات مولانا سید ابوظفر ندوی اور آخری مقالہ "تیموری دور کی خطاطی اور مشہور خطاط" مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کے قلم سے ہیں۔

ہر مقالہ اپنی جگہ پر سیر حاصل اور پُراز معلومات ہے اور اس کے مطالعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اگر مسلمان اس ملک میں آٹھ سو برس تک حکمراں رہے ہیں تو انھوں نے ہر شعبۂ زندگی میں اس ملک کی ایسی خدمات بھی انجام دی ہیں جو تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہیں گی۔ اربابِ ذوق کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔

وحی الٰہی وحی اور اس سے متعلق مباحث پر محققانہ کتاب جس میں اس مسئلہ کے ایک ایک پہلو پر ایسے دلپذیر و دلکش انداز میں بحث کی گئی ہے کہ وحی اور اس کی صداقت کا نقشہ آنکھوں کو روشن کرتا ہوا دل میں سما جاتا ہے اور حقیقتِ وحی سے متعلق تمام غلطیاں صاف ہو جاتی ہیں

تالیف مولانا سعید احمد ایم۔ اے۔ کاغذ نہایت اعلیٰ۔ کتابت نفیس چمکتی ہوئی، طباعت عمدہ۔ صفحات ۲۰۰ قیمت تین روپے مجلد چار روپے۔ پتہ: مکتبہ برہان اردو بازار دہلی ۶۔

دسمبر ۱۹۶۳ء

مکمل لغات القرآن

(چھ جلدوں میں)

قرآن کریم کے الفاظ کی شرح اور اُن کے معانی و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اُردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لغت آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں الفاظ قرآن کی مکمل اور دل پذیر تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مدرس اس کتاب کو پڑھکر قرآن مجید کا بہترین درس دے سکتا ہے اور ایک عام اُردو خواں اس کے مطالعہ سے صرف قرآن شریف کا ترجمہ بہت اچھی طرح کرسکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے' اور اہل علم وتحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں" لغات قرآن" کے ساتھ الفاظ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے جس سے ایک لفظ کو دیکھ کر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جاسکتے ہیں۔ "مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد		صفحات	تقطیع	قیمت
جلد اوّل	صفحات	۳۳۴	بڑی تقطیع	غیر مجلد چار روپے آٹھ آنے
				مجلد پانچ روپے آٹھ آنے
جلد دوم	"	۳۳۶	"	غیر مجلد پانچ روپے .. ..
				مجلد چھ روپے .. ..
جلد سوم	"	۳۳۲	"	غیر مجلد پانچ روپے .. ..
				مجلد چھ روپے .. ..
جلد چہارم	"	۳۸۶	"	غیر مجلد پانچ روپے .. ..
				مجلد چھ روپے .. ..
جلد پنجم	"	۵۰۰		غیر مجلد چھ روپے آٹھ آنے
				مجلد سات روپے آٹھ آنے
جلد ششم	"	۳۲۴		غیر مجلد چار روپے آٹھ آنے
				مجلد پانچ روپے آٹھ آنے

(پوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۱۲)

علیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کراکر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔